VLADIMIR FILIPOVIĆ

KLASIČNI NJEMAČKI IDEALIZAM



NAKLADNI ZAVOD MATICE HRVATSKE

NAKLADNI ZAVOD
MATICE HRVATSKE
FILOZOFSKA HRESTOMATIJA VII.

UREDNIK
VLADIMIR FILIPOVIĆ

Tisak: SOUR »VJESNIK«, OOUR TM, Zagreb

VLADIMIR FILIPOVIĆ

KLASIČNI NJEMAČKI IDEALIZAM

I ODABRANI TEKSTOVI FILOZOFA

ČETVRTO IZDANJE

NAKLADNI ZAVOD
MATICE HRVATSKE

ZAGREB
1983.

Napomena uz četvrto izdanje Filozofske hrestomatije

Filozofska hrestomatija Matice hrvatske, koja je počela izlaziti prije više od 2 desetljeća, ostvarivši plan, zacrtan prije četvrt stoljeća, po kojemu je tom izdanju bio dan zadatak da posluži populariziranju filozofske misli kod nas pa je dakle bilo namijenjeno širokom krugu čitalaca, već je davno nestala s knjižarskog tržišta.

No kako se njena prosvjetiteljska potreba sve jače osjeća u našoj sredini, to su suradnici toga izdanja, iako se kod mnogih problema kritički odnose prema svojim tadašnjim interpretacijama, ipak dopustili izdavaču da njihove tekstove izda — uz dva manja izuzetka! — u tada napisanom obliku.

Izlazi, dakle, cjelokupno reprint-izdanje svih 12 svezaka, da bi se udovoljilo velikoj potražnji naše čitalačke publike zainteresirane za filozofiju.

Prvo izdanje ove knjige objavljeno je godine 1962. drugo izdanje godine 1979, a treće izdanje godine 1982.

Urednik

VLADIMIR FILIPOVIĆ

KLASIČNI NJEMAČKI IDEALIZAM

I. ZNAČENJE POVIJESTI FILOZOFIJE UOPĆE I NJEMAČKOG KLASIČNOG IDEALIZMA NAPOSE

»Mi njemački socijalisti smo ponosni što potječemo ne samo od Saint Simona, Fouriera i Owena, nego i od Kanta, Fichtea i Hegela.«

Engels

»Svi mi, koji filozofiramo u 19. stoljeću, učenici smo Kantovi.«

Windelband

I

Svaka značajna filozofska misao koju je zabilježila povijest filozofije nije samo neka preživjela i prevladana tekovina kulture nego i vrijedni i neminovni dio suvremenoga filozofskog pogleda i današnjeg našeg kulturnog života. U tom i jest bitna razlika između povijesti različitih područja tehničko-prakticističkog napretka i razvitka, te povijesti kulturnoga razvoja, što kulturni razvoj kao kontinuirana povijesna povezanost živi u cjelini, te naš *današnji* život po tome i jest današnji, što nosi u sebi svu tu jučerašnjicu, svu tu svoju bogatu i raznoliku prošlost, *tu povijesno nastalu i živu razvojnu organsku cjelovitost*. Kao što za naš individualni psihički život imaju fundamentalno značenje naša iskustva iz prošlosti, kako ta iskustva upravo i jesu ono što sačinjava, što tvori naš specifično individualni duševni lik, tako (ako se smijemo poslužiti tom analogijom!) i kulturna sadašnjica tek sa svojom prošlošću može doista predstavljati istinski svjesni život i pravu, živu kulturu. Drugim riječima filozofiji nije njena prošlost ravnodušna i nevažna, nego naprotiv upravo

odlučna i važna. A u tome i leži najdublji smisao historijske dijalektike, što sadašnjost u prevladavanju prošlosti tu prošlost u sebi i nosi, te tako po njoj i dobiva svoje obilježje.

Zato filozofska dostignuća prošlosti ne predstavljaju za nas samo baštinu koja ukrašuje naš duhovni muzej, nego su sastavni dio naše filozofske, odnosno kulturne svijesti. Povijest filozofije je tako — za razliku od povijesti praktičnih spoznaja ljudskih — nešto posve svojevrsno. Ona u isti mah i jest povijest i nije povijest. U njoj su sadržane razvojne stepenice ljudske svijesti, koje svatko mora proći da bi se uspeo na visinu suvremenih vidika, današnjih gledišta. Svjesna misao u svome spoznavanju kreće neprestano naprijed i naviše, ali taj progres može doista predstavljati viši stepen samo ako je jasno ono odakle smo pošli, jer stepenice progresa nisu imaginarne i ne predstavljaju prazninu, nego uzdignuta i bogata dostignuća od kojih se uzlazi naviše. Uspinjati se naviše može tek onaj koji je dostigao određenu visinu, dok bi onaj drugi morao počinjati svagda odozdo, a vjerojatno s niže stepenice nego što je završio neki njegov davni predšasnik. Očito je da kulturna baština predstavlja bezuvjetnu polaznu tačku za svaki progresivni korak. Tko bi htio sagledati suvremene filozofske probleme sa visine sadašnjice, a ne bi se iz njene prošlosti uzdigao na nju, sigurno bi gledao u krivom, u iskrivljenom, u nepotpunom obliku ono što mu se pokazuje. Svatko mora proći taj uspon do suvremenog gledišta da bi doista tek s te tačke uspona ispravno gledao i ocjenjivao, te preko razumijevanja prošlosti razumio i svoju današnjicu.

Kulturna svijest suvremenog čovječanstva imade svoje uspone, od kojih je jedan — i to nesumnjivo najznačajniji, jer je zasada najutjecajniji — evropski kulturni krug. Taj kulturni krug povezan je u nedjeljivu organičku cjelinu u kojoj je Platonov idealizam jednako tako značajan kao i Heraklitova dijalektika, a Demokritov materijalizam i Aristotelov realizam sa svojom općeznanstvenom orijentacijom nisu samo tekovine davno nestalog grčkog života i drevne kulture nego su ujedno i komponente naše kulturne svijesti, koje u svojoj neminovnoj dijalektičko-razvojnoj povezanosti predstavljaju teze i antiteze suvremenog kulturnog života i shvaćanja. Bez tih suprotnosti, bez tih stvorenih i razvojno odluč-

nih teza i antiteza ostala bi naša kulturna sadašnjica prazan torzo, i to torzo koji bi visio u zraku i ne bi imao na čemu da počiva, a koji ne bi čak ni sam sebe razumio.

Tako sva povijest filozofije — kako rekosmo! — i jest povijest i nije povijest. Kroz nju se razumije i naša sadašnja zbiljska individualna svijest. Povijest postaje dio nje same kao dio naše kulture, dio nas samih, koji ne možemo više misliti ni kao Platon, ni kao Aristotel, ni kao Demokrit, ni kao Heraklit, ali ni bez njih; kao što ne možemo biti ni individualne ličnosti bez našega životnog iskustva, bez naše prošlosti.

Povijest filozofije je — dakle — samo po tome kulturna baština što je nismo mi stvorili, nego smo je već stvorenu našli, ali ne zato da bismo je takvu i ostavili, nego da je prisvojimo, u sebe unesemo, u sebi prevladamo, te tako sebe obogatimo i omogućimo da krenemo dalje od tačke do koje su naši kulturni preci došli. Onaj koji nije s njima išao ne može — dakako — ni dalje poći, ni nastaviti davno usmjereni kulturni put koliko ga njegove snage i sposobnosti nose, a njegova povijesna situacija uvjetuje.

Bilo je generacija, bilo je epoha, koje zabavljene nekim drugim poslovima života — često borbom za goli život i za osiguranje animalne egzistencije — nisu dospjele spoznati tu kulturnu prošlost, pa nisu ni mogle poći dalje. To su epohe stagnacije, dekadencije, mraka, zato što kulturni život može i zamrijeti, pa onda opet oživjeti, jer nije vezan za somatičko bilo života. A kad se poslije tih »mračnih« godina, decenija i kadgod stoljeća počinje opet buditi na nov život, ne može nastaviti bez renesanse onoga što je prije bilo. I tek na obnovi staroga nastavlja se opet dalje i naviše. Kulturna povijest predstavlja tako uspone i padove, stvaralaštva i stagnacije, jer kultura nije fatalnošću određen sukcesivni progres, nego svagda u dinamičkim antitezama povezan *život*. No, kad kulturni život pođe i krene naprijed, ne može bez onoga što je bilo, jer je taj kulturni život ipak organička *povijesna cjelina*. Ta je »povijest« zapravo ona punina naše svijesti, visina našeg kulturnog života, naš razvojni sadržaj, naše polazište, ukratko naš stečeni duhovni lik. Ona je zapravo prestala biti povijest, a postala je sadržaj naše svijesti. Ona je neminovni dio naše kulture, našeg duhovnog života i prema tome i naše sadašnjice.

A da mi sve te antiteze u sebi moramo imati, ako jesmo i hoćemo da budemo sadašnji, suvremeni, stvaralački i napredni, o tome ne može biti sumnje. Zar bi netko mogao biti recimo zastupnik filozofskog optimizma a da mu nisu posve jasne teze filozofskoga pesimizma? Ateist živi u istoj problematici s teistom, a empirist s racionalistom. Tako je sa svakom drugom kulturnom orijentacijom, koja može biti doista samo onda orijentacija ako je dotični na određenom stupnju razvoja te u izvjesnoj dimenziji objektivnog duha živi, doživljava i stvara. Ne može tako očito nitko zastupati ni stajalište materijalizma ako nije temeljito upoznat s idealizmom, jer oba ontološka pogleda zajedno predstavljaju jednu kulturnu orijentaciju, koja se ne kreće na razini prakticističkoga mnjenja nego osviještenoga, svojevrsnog pojmovnoga znanja i spoznaje. Kad Lenjin, na primjer, kaže, upravo za klasični njemački idealizam, da on predstavlja jedan od tri izvora i tri sastavna dijela marksizma, to ne znači da je marksizam odbacio idealizam, ili da ga uopće ne poznaje, nego da ga je u svome unutrašnjem »sastavu«, u sebi — a ne izvanjski! — prevladao, prihvaćajući njegove probleme, pitanja, kritiku i onda odgovorio na svoj način, sa svoga stajališta na tu zajedničku idealističko-materijalističku problematsku orijentaciju. Materijalizam i idealizam odgovaraju na ista pitanja, bave se *istim problemima*, raspravljaju na istom nivou duhovnoga života. Tko tu problematiku ne razumije, tko ta zajednička, odnosno čak identična pitanja ne poznaje, taj neće razumjeti o čemu je zapravo u filozofiji riječ. Mi više ne možemo preći preko problema koje nam je kulturni život u svome razvoju postavio. A u tome i leži značenje povijesti filozofije, koja nama te probleme osvjetljava i sve dubljim ulaženjem u pitanja života naš kulturni život osvještava, a po tom i unapređuje.

II

I kada ćemo se mi tako u razvoju evropske filozofske misli u ovoj knjizi upoznati s idejama klasičnog njemačkog idealizma, te ideje — te oko njih postavljene probleme i rješenja — treba jasno uočiti, razumjeti, i tako spoznati što su zapravo ti filozofi o svijetu i o čovjeku, u sveopćem

zbivanju, nalazili kao najosnovnije i kao pitanje najaktuelnije. Kad hegelovska ljevica — na primjer — sa posve suprotne ontološke pozicije rješava Hegelove probleme, ne možemo razumjeti ni tu poziciju, a još manje probleme, ako nismo proučili Hegela. A da se do razumijevanja Hegela dolazi samo preko Kanta, to je općenito poznata istina. Klasični njemački idealizam predstavlja u svom idejnom sklopu nedjeljivu cjelinu, bogatu antitezama plodne dijalektičke misli, na kojoj se izgrađuje novija evropska filozofska misao sve do naših dana.

A ta je pak dijalektika misli upletena u sveopće probleme života, koji su nastali u jednom burnom razdoblju evropske političke i kulturne povijesti. Njemački idealizam nastaje i razvija se na razmeđu prosvjetiteljstva i romantike, kada je kulturna povijest evropskog čovjeka, s mnogo pouzdanja u ljudski um i njegove kritičke sposobnosti, poduzela smjelo da otkriva nova područja svijeta i života, kada je, stvorivši smjelo u francuskoj duhovnoj i političkoj revoluciji novu koncepciju o čovjeku, pošla u radikalnu akciju da preobrazi društvene oblike ljudskoga života. U očitom zatišju od tih velikih akcija, kritička je svijest čovjekova sabirala sva ta iskustva, sva ta otkrića i spoznaje, i na njima izgradila filozofsku koncepciju svijeta koja predstavlja sintezu sve te teorije i prakse, te osviještenost svih moći i sposobnosti ljudskih, pa se u sistemima do kraja i konsekventno domišljenim očitovala kao klasika evropskog duha.

Valja istaći često previđenu karakteristiku toga intenzivnog razvoja evropske filozofske misli da je ona — analogno klasičnoj grčkoj filozofiji! — izrasla iz aktuelnih životnih problema i k životu se svojim odgovorima vraćala.

Politički događaji u Francuskoj, njena velika i potresna revolucija uzbudila je osjećaje sviju, a naročito tadašnje omladine. Ta mlada generacija je jasno vidjela da društveni uređaji nisu vječni, nego da ih političke akcije mogu, ako su svjesne i snažne, lako oboriti. Parola da treba čovječanstvo borbom osloboditi od reakcionarne vladalačke tiranije zaokupila je mlade duhove, a s time skopčana nada da će se tako ostvariti jedno novo, sretnije doba čovječanstva oduševljavala je sve napredne mislioce.

Kant je poznavao dobro ideje francuske revolucije, a Schelling, Hölderlin i Hegel pripadali su već za vrijeme stu-

dija tajnim revolucionarnim organizacijama kojima doduše često i nisu bile posve jasne ideje revolucije, ali su njihovi članovi jasno osjećali da treba tradicionalne forme kao lance progresa raskinuti i krenuti novim putovima političkog i ekonomskoga života. Zasadivši »drvo slobode« oni su i izvanjski pokazali svoj pristanak uz ideje francuske revolucije. Na njih je snažno djelovao J. J. Rousseau svojim političkim idejama, a napose onima gdje se poziva na prirodno pravo. Njegova proklamacija jednakosti svih ljudi bila je upravo zarazna za ovu njemačku generaciju. A sam Kant veli za Rousseaua da ga »je skrenuo na pravi put«. Voltaire sa svojim ruganjem svima konfesijama imao je također snažan utjecaj, pa historijska kritika kršćanske predaje i nauke koju su izvršili Lessing i Kant svakako stoji djelomično pod utjecajem Voltairea.

Za razliku od školskog učenja filozofije, od školske filozofije razlikuje Kant pojam svjetske filozofije. I dok se »školska filozofija« može učiti i naučiti, svjetskom se ili životnom filozofijom živi, i njome živi svaki čovjek na svoj način. Ta je »samostalna upotreba uma«, koju Kant spominje u svojoj Logici, ona općečovječanska karakteristika iz koje svaka prava filozofija izvire i kojoj se svaka izvorna filozofska misao vraća. Klasični njemački idealizam se tako visoko uzdiže i tako mnogo u filozofskom razvoju znači, jer je upravo od te cjeline života polazio i svojim problemima o toj cjelini reflektirao. To je filozofski smjer koji nastoji nauku o znanstvenosti filozofske metode spojiti s uviđavnošću ispravnosti životne odluke. Iz te ljudske dubine treba tu filozofiju i razumjeti i tumačiti. I zato je to razdoblje toliko značajno za razvoj i razumijevanje lika novijeg evropskog kulturnog razvoja uopće. Od spoznaje teorije i ontologije do etike i estetike, a s njima povezane filozofije povijesti i filozofije kulture, sve su te discipline tu našle svoju kritičku osnovicu i svoj odlučni smjer. Klasični njemački idealizam je polazna tačka kulturnog razvoja kroz posljednja dva stoljeća.

Klasični njemački idealizam nije samo ono razdoblje opće ljudske misli u kome je postrenesansna građanska kultura dostigla svoj spekulativni vrhunac i prema tome najjasnije i najočitije izrazila svoju svijest o svijetu i svoju samosvijest, dakle svijest o sebi, nego je i ljudskoj misli uopće dala onaj kristalno jasan sadržaj, a osnovnim pitanjima ži-

vota i kulture tako jasnu formulaciju da ona ostaje ne samo povijesno vrijedna nego i sadržajno, tj. problematski nezaobilazna u svakom kasnijem filozofiranju. No, njegovo izučavanje ne znači samo odgovor na teoretska pitanja »odakle«, nego i putokaz i smisao »kako« i »kuda«. I baš zato valja to razdoblje kao izvanrednu školu ljudskoga duha doista temeljito upoznati, smisao svake misli razumjeti i tek onda poći dalje k suvremenim pogledima i shvaćanjima, koji bez veze s tom klasičnom tradicijom ostaju prazni, a čitavo se tobože »kritičko« ocjenjivanje pretvara u puki verbalizam. Problematika se toga klasičnoga razdoblja ne može ni popularizirati, u smislu neke jednostavne eksplikacije, a da pri tome ne izgubi bogatstvo pojmovnih sadržaja, bez kojih ona i prestaje biti filozofijom. Filozofija je naime uvijek bila — a to će dok je filozofija i ostati! — jedna *viša životna teoretska pozicija* sa koje se drugačije pita, drugačije gleda nego sa izoliranih stajališta prakticizma ili praksi primjerenih znanja. Tko nije to uvidio i tko nema smisla da se uzdiže nad prakticističko gledanje i da postavlja pitanja i traži odgovore u vezi s totalitetom stvarnosti i cjelinom događanja ulazeći u bit svega, taj niti je razumio niti će uvidjeti smisao filozofskih pitanja uopće. Drugim riječima isključivom prakticisti je nerazumljivo i nerazjašnjivo sve ono o čemu se u filozofiji govori. Za prakticistu i nije filozofija; a ujedno je i svaki napor da se on dovede k filozofskim problemima uzaludan, a i suvišan. Kant sam u svojim »Prolegomenama« upozorava da se filozofija ne može »popularno i zabavno« izlagati. Najdragocjeniji problemi ljudske spoznaje mogu se činiti »suhoparni« onima koji za mišljenje uopće nemaju smisla.

Onaj, pak, koji je potaknut pitanjima života i kulture kao jedinstvenim totalitetom svih njegovih dijalektičkih antiteza, a obuzet onim što je čovjek na svom kulturnopovijesnom putu o tim pitanjima već rekao i u vezi s tim problemima spoznao, onaj će u njemačkom idealizmu naći povijesnu prekretnicu sistematske ljudske misli, koja je ne samo povijesno nego i problematski toliko značajna, te je očito da je mimo nje, poslije nje nemoguće filozofirati.

Kada Kant formulira zadaću filozofije, da ona odgovori na osnovna četiri pitanja: 1. Što mogu znati? 2. Što treba da činim? 3. Čemu se mogu nadati? — i napokon na četvrto, koje zapravo sintetizira sva tri pređašnja — 4. Što je čovjek?

očito je da se mimo tih pitanja, odnosno njihovih kritičkih odgovora, ne može prići ni jednom filozofskom problemu. A njima je zapravo i obuhvaćena u najširim okvirima ne samo filozofska problematika nego su njome podvučena najosnovnija pitanja ljudskog kulturnog života, u okviru kojih se i kreće i opće naučno raspravljanje, a i uopće ljudski živi. U tim pitanjima nisu sadržani osnovni problemi neke apstraktne kulture, nego osnovna pitanja ljudskoga života, problemi čovjeka samog. Odgovori na ta pitanja ukazuju na to što je čovjek, gdje leže osnove. izvori i granice njegova znanja, gdje leže mogućnosti ispunjenja njegovih nada, napokon koji su njegovi ljudski zadaci. To su osnovni problemi filozofske antropologije danas najznačajnijega kruga filozofskih pitanja uopće.

Treba kod tih idealista učiti kako se može filozofirati, kako se može sa filozofskog stajališta prilaziti k osnovnim pitanjima čovjekova znanja i umijeća, čovjekove pozicije i cilja. Zato će biti osnovni zadatak ovoga prikaza klasičnoga njemačkog idealizma da se naznači *bogatstvo problema* i obilježi u glavnim konturama *dijalektika te ljudske misli bez* koje ostaju sve novije antiteze, pa i one hegelovske ljevice samo prazne riječi.

Klasični njemački idealizam obuhvaća zapravo razdoblje od svega pola stoljeća; od izlaska Kantove »Kritike čistoga uma« (1781) do Hegelove smrti (1831). U tom kratkom vremenskom periodu od svega pet decenija, po stvaralačkom filozofskom umovanju Kanta, Fichtea, Schellinga i Hegela, stvorena je u evropskoj kulturnoj povijesti ona baština bez koje razvoj novije evropske kulture ostaje neshvatljiv, te onaj koji tu baštinu ne poznaje, tko je nije doživio i proživio, tko je nije upoznao, taj ne može aktivno sudjelovati u daljem kulturnom stvaralaštvu na polju filozofije. Studij je te problematike, prema tome, za suvremeno filozofsko umovanje neminovan, a pravilno razumijevanje diferentno za progres evropske filozofske misli uopće.

Georg Lukacs u svome poznatom djelu o »Mladom Hegelu«[1] veli za ovo značajno povijesno razdoblje ovo: »Povijest

---

[1] Georg Lukacs, Der junge Hegel, Zürich/Wien 1948, str. 5. Ovo djelo je nedavno izašlo i u našem prijevodu (Kultura, Beograd 1959).

nastanka i razvoja klasične njemačke filozofije predstavlja veoma važan, no još ne posve objašnjen problem marksističke povijesti filozofije. Premda su klasici marksizma često ukazivali na izvanredno značenje toga pitanja, premda je Engels ubrojio Kanta, Fichtea i Hegela među preteče filozofije revolucionarnog radničkog pokreta, premda su i Marx i Engels i Lenjin u različitim vrijednim radnjama izvanredno osvijetlili centralna pitanja toga kompleksa, ipak je još uvijek daleko od toga da bi se ta povijest smatrala prorađena.«

Ovaj naš kritički prikaz treba da bude uvod, a ovi izabrani originalni tekstovi poticaj za upoznavanje, a onda i proradbu te klasične evropske kulturne baštine.

II. IMMANUEL KANT[1]

I

Kantovo životno djelo, kao malo koje filozofsko djelo prije i poslije njega, predstavlja doista, u jednu ruku, sintezu svega, a u drugu kritičku antitezu svemu što je on u kulturnom nasljeđu svoga vremena na području filozofije zatekao i u isti mah tako odlučan i značajan korak u stvaranju jednog posve novog aspekta, a time i novog razdoblja progresa ljudske misli, da je svaka povijesna paralela s nekim do njega nedostatna.

Kant u isti mah završava razdoblje prosvjetiteljstva, on prevladava i sintetizira oprečne putove postrenesansne filozofske misli, koja se razvijala u smjeru empirizma i racionalizma, i postavlja nove kritičke temelje, te otvara vidike dotada još neugledane filozofske, a time i općekulturne problematike i općeživotne orijentacije.

---

[1] Immanuel Kant (1724—1804) rodio se kao četvrto dijete obrtnika-sedlara u Königsbergu (Pruska). U »Collegiumu Fridericianum« (1732—40) učio je klasične jezike. Od 1840. studirao je u Königsbergu prirodne nauke, matematiku, filozofiju i teologiju. Prisiljen smrću oca (1747) da se sam uzdržava, postao je kućnim učiteljem u različitim obiteljima. Nakon 12 godina takva rada habilitirao se na sveučilištu, gdje je onda živio od honorara što ga je dobivao za predavanja. Postao je profesor na sveučilištu u Königsbergu tek 1770, gdje je predavao sve do 1789, kada je penzioniran. Predavao je uz filozofiju i antropologiju i fizičku geografiju. Vladajuća politička ortodoksna skupina prijetila mu je jedno vrijeme pod Friedrichom Wilhelmom II da će mu zabraniti javnu naučnu djelatnost. Kant je provodio ugledan i skroman učenjački život. Umro je 1804. u svom radnom gradu, iz koga se nije cijeli svoj život nikada udaljio.

Kako samo Kant plastično ilustrira prosvjetiteljstvo kad u »Berlinskom mjesečniku« (1784) započinje članak o prosvjetiteljstvu riječima: »Prosvjetiteljstvo je izlaz čovjeka iz njegove maloljetnosti, za koju je bio sam kriv. Maloljetnost je nesposobnost služiti se svojim razumom bez vodstva nekoga drugoga. Čovjek je sam kriv za tu maloljetnost, jer uzrok za nju ne leži u nedostatku razuma, nego u nedostatku odlučnosti i hrabrosti da se čovjek svojim razumom služi bez vodstva nekoga drugoga. Sapere aude! Imaj hrabrosti služiti se svojim vlastitim razumom. To je izborna lozinka prosvjetiteljstva.«

S tom je »izbornom lozinkom« prosvjetiteljstvo zašlo u tako odlučnu i uspješnu bitku sa svim tradicionalnim, dogmatskim, zastarjelim i preživjelim koncepcijama života. Onaj put koji je započela renesansa u borbi protiv konzervatizma završilo je prosvjetiteljstvo, koje je ujedno izraz onoga snažnoga individualizma koji je karakterističan za razvoj građanske kulture, a i života od renesanse pa sve do naših dana. Prosvjetiteljstvo je ujedno završetak onoga filozofskog i općekulturnoga smjera što je započeo s Newtonom i kao prirodofilozofski nazor živi u naturalizmu i materijalizmu, koji se poziva na principe egzaktnog istraživanja. Rousseau je Kanta naročito oduševio svojim propovijedanjem vrijednosti prirode, a još više isticanjem prirodnoga i prirođenoga mjerila u vrijednosnim određenjima kulturnih ostvarenja.

Njemački klasični idealizam predstavlja zapravo treću fazu, i to kritički završenu fazu novovjekog evropskog prosvjetiteljstva. Taj prosvjetiteljski pokret počinje poslije »velike evolucije« u Engleskoj (1688), doživljava svoju borbenu fazu u Francuskoj, a kad je srušena Bastilja 1789 — a time i ostvarene političke posljedice te evropske revolucionarne misli — završava kao *kritičko* razdoblje u Njemačkoj.

No, ni prosvjetiteljstvo, koje je uglavnom pošlo u kulturnu borbu protiv misticizma i sujevjerja, protiv dogmatizma i nekritičkih autoriteta te svih oblika preživjelog tradicionalizma, a za poboljšanje političkih i socijalnih prilika, nije dohvatilo onaj osnovni filozofski, a time i općekulturni problem, problem *mogućnosti* ljudske spoznaje, a to je pitanje odnosa svijesti i svijeta, odnosno spoznavajućeg subjekta i spoznavanoga objekta. Ta se relacija tumačila, odnosno

naprosto bez kritičkog razmatranja uzimala ili tako da je subjektivna slika svijeta bila tumačena kao mehanički odraz utisaka u svijesti, ili kod racionalista, Leibnizova tipa, kao razvijanje slike svijeta iz sebe. Engleski empiristi i francuski materijalisti su očito *potcjenjivali* ulogu i značenje ljudske svijesti u funkciji spoznavanja. Marx je najviše zamjerio prosvjetiteljskom materijalizmu, koji nije uvidio dinamičku ulogu svijesti u spoznaji, stvaralačku funkciju subjekta uopće, što je tek, i po njegovu mišljenju, izložio klasični njemački idealizam. I doista baš taj problem je postao i ostao izlazni problem klasičnog njemačkog idealizma, a njegovo rješenje dalo smjer čitavu filozofskom umovanju poslije Kanta.

Ipak za opravdanje ovako potcjenjivane uloge svijesti u spoznaji valja također istaknuti da ova pozitivistička orijentacija u spoznajnoteoretskoj problematici čitave postrenesansne filozofije do Kanta ima zapravo svoj izvor u matematički zasnivanoj prirodnoj nauci njenih začetnika Kopernika, Galileja, Keplera i Newtona, a i u uspjesima koje je stvaralačka civilizacija na području tehničke revolucije svoga vremena izvela, i to upravo u vezi s tim novim prirodoznanstvenim otkrićima. Sve je više tako raslo uvjerenje u tom sve većem prevladavanju prirode pomoću matematičko-tehničkih otkrića i zahvata ljudskih da je ta mehanika ujedno jedina zakonitost svemira, a čovjek tek njezin pasivni otkrivač. Čitava je priroda shvaćena konačno kao ogroman mehanizam, pa sva zbilja — koja je kod Spinoze čak identična s bogom — predstavlja ogromnu mašinu. Ta filozofska orijentacija ima svoj klasičan primjer na području antropologije u Lamettrievu djelu »L'homme machine«. Taj fizikalistički racionalizam, koji se manifestirao jednako u idealističkim kao i u materijalističkim koncepcijama toga vremena, bio je za filozofsku orijentaciju odlučan.

Dakako da je uloga subjekta, odnosno svijesti u svijetu, bila u toj prirodoznanstvenoj orijentaciji posve neuvažena. Ako uzmemo u razmatranje osim prosvjetiteljstva i ostalu filozofsku postrenesansnu problematiku, kako se ona odvijala u smjernicama racionalizma (Descartes, Spinoza, Leibniz) i empirizma (Bacon, Locke, Hume), onda i tamo zapravo nalazimo isto osnovno pitanje: kojim se moćima, na koji se

način stvarnost otkriva čovjeku; kako je on dohvata? Svijest je izrasla i izgrađena ili (a) odozdo od osjetnosti (»esse est percipi«), ili (b) odozgo u smislu urođenih ideja ili čak i duhovne »prestabilirane harmonije«. Njena stvaralačka samostalnost, svojevrsnost i autonomnost kao odlučna determinanta u antitezi dviju vezanih, ali u isti mah i samosvojnih datosti, bila je posve zapostavljena. Drugim riječima, pitanje spoznajne svijesti, uloga subjekta nije ni tu posebno postavljena, nego uzeta kao dano i ujedno dovoljno sposobno sredstvo za otkrivanje predmetnoga svijeta oko nas u vječnoj isto tako statičkoj relaciji subjekt-objekt. Subjekt tu dolazi u pitanje samo kao efikasno sredstvo za otkrivanje stvarnosti, koju mi vjerno ili manje vjerno, stečenim ili urođenim svojstvima preslikavamo. To je osnovna supozicija spoznajnoteoretskog raspravljanja prije Kanta. A to je refleks prirodonaučne ontološke pretpostavke na kojoj se izgrađuje cijela ta u biti naturalistička filozofija, koja se osniva na vjeri u sposobnost ljudske spoznajne moći. Tu »vjeru« zamjenjuje Kant »kritikom« koja treba da obrazloži izvore i granice spoznajne moći subjekta, uloge subjekta u spoznavanju svijeta.

Upravo tu leži smisao revolucionarnog značenja Kantova »kopernikanskog obrata« — obrata od predmeta, kao centra oko koga se spoznaja kreće, prema subjektu. Upravo je Kant prvi jasno i odlučno upozorio na ulogu i značenje subjekta u spoznavanju, a onda i uopće na njegovu stvaralačkoj funkciji u svijetu i životu. Kant je razbio ideju pasivističke slike naturalizma, gdje se svijest kreće samo oko stvari. Stvari se kreću oko svijesti, a svijest ih prema svojim mogućnostima, po svojim oblicima dohvaća, sređuje, prerađuje, te prema svojim moćima i uviđajima u svijetu, među stvarima djeluje i stvara. U tim tezama leže osnove Kantova kriticizma i njegovo revolucionarno značenje za razvoj filozofske misli najnovijega vremena.

Protiv svih oblika nekritičkog dogmatizma u spoznajnoteoretskoj postavci problema ustaje Kant odlučno u tezama svoga kriticizma. No, ne samo protiv nekritičkoga spoznajnoteoretskog razmatranja nego, napokon, još više protiv posljedica bilo kakva dogmatizma koji se očituje u koncepcijama raznih metafizičara. U svome djelu »Snovi jednog vidovnja-

ka« (Träume eines Geistersehers, 1766) naziva Kant metafizičare »fantastima koji grade svakojake izmišljene svjetove«, pa uspoređuje njihove »svjetove u pozadini« s priviđenjima vidovnjaka. Od tih antiteza, odbacivši svaki dogmatizam i na njemu osnovanu nekritičnu metafiziku, počinje Kantova kritička i stvaralačka filozofska refleksija, i na tom se izgrađuje njegov kriticizam kao novi filozofski sistem.

II

Mi se nećemo moći — zbog ograničenosti prostora — pobliže pozabaviti Kantovim razvojnim putem ni svim onim područjima znanstvenoga rada gdje je on dao mnoge značajne priloge. Po tim, naime, pretkritičkim prilozima on ne predstavlja osnivača klasičnog njemačkog idealizma i ne skreće još evropsku filozofsku misao na onu stazu kojom je pošla poslije njegove tri kritike (»Kritika čistoga uma«, »Kritika praktičkoga uma«, i »Kritika rasudne moći«) i dobila ime *kriticizma.*

Ipak je vrijedno i značajno ukratko spomenuti taj njegov pretkritički stadij, jer je upravo iz njega, odnosno nad njim, izrastao njegov kriticistički pogled. Kant ne bi mogao ni tako duboko ni tako svestrano zaroniti u kritiku prirodoznanstvene misli svoga vremena da sam nije dugo vremena bio njen protagonist. Kant se ne bi mogao s takvom oštrinom i preciznošću kritički osvrtati na metafiziku da sam nije u njenoj problematici živio, da se iz nje nije razvijao i razvio.

Kant je bio učenik Knutzena, koji je, kao izraziti nastavljač Wolffa, njega i upoznao s Leibnizovom filozofijom i Newtonovom matematičkom prirodnom znanošću. Sam je Kant i pristajao uz ta filozofska i uz ta znanstvena gledišta upoznavajući sve dublje i u širokom obujmu i povijest filozofije, a i druge znanosti izvan okvira filozofije. Sam je predavao na sveučilištu i matematiku i fiziku i logiku i metafiziku. Držao je uz to i predavanja iz fizičke geografije, antropologije, pedagogije i prirodne teologije. Predavanja je držao u tradicionalnoj formi. Svoj vlastiti filozofski sustav nije nikada u predavanjima izlagao.

Iz prve grupe njegovih pretkritičkih prirodoznanstvenih djela najznačajnije mu je »Opća povijest prirode i teorija neba« (Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, 1755), u kojoj je prvi izrazio naučnu teoriju o Mliječnoj stazi kao nizu sunáca. Postavio je i tezu o njihovu postanku, koja je poznata kao Kant-Laplaceova teorija. Naučne rasprave o kretanju zemlje, potresima, vjetrovima, vatri i dr. ukazuju na Kantovo temeljito poznavanje empirističkih metoda i rezultata prirodnih znanosti, kojem je razvoju i on dao značajne naučne priloge, rješavajući jednom sporna pitanja između kartezijanskih i lajbnicovskih fizičara, a drugi put formirajući opreke Leibniza i Newtona u nauci o prostoru ili posredujući između Voltairea i Rousseaua na jednoj i Leibniza na drugoj strani u pitanjima metafizike. Ukratko Kant je vodio značajne teorijsko-polemičke rasprave na području prirodnih nauka. U tim je istraživanjima uvijek imao u vidu cjelinu složenosti makrokozma.

Uz ove rasprave iz područja prirodnih nauka nadovezuje Kant svoje rasprave iz područja geografije i antropologije, a uz to i povijesti i filozofije povijesti, ukazujući na potrebu studija ovih disciplina da bi čovjek postao širih vidika i pravi građanin svijeta.

Ali čitavo to interesantno područje, a i mnoge rasprave kroz taj dugi ljudski vijek rada ne predstavljaju onu filozofsku orijentaciju koju mi nazivamo danas u povijesti filozofije — kantovskom filozofijom. Sve su one tek priprema za stvaranje njegova vlastitog sistema. Sve su one stvaralačko sabiranje iskustva u kome se izražava stanje filozofskoga i naučnoga duha toga vremena, koji duh Kant tek u svojoj 57. godini, kada izdaje »Kritiku čistoga uma« (1781), prevladava i stvara temelje one filozofske orijentacije koja dobiva u svjetskoj povijesti filozofije značajan naziv: klasični njemački idealizam.

Međutim ovaj interes za prirodoznanstvene probleme bio je jedan od izvora njegova kriticizma, jedna od komponenata ili bolje determinanata njegove kritičke misli. Jer kada Kant u svojoj »Kritici praktičkoga uma« ilustrativno i sjajno označava dva osnovna izvora svoga čuđenja, a po tome i dva pola sveukupne svoje filozofske misli, a to su »zvjezdano nebo nad nama i moralni zakon u nama«, onda nam jasno i kaže

da je ova prva problematska preokupacija bila jedan od izvora njegove kritičke, sistematske filozofske misli.

Mi se u izlaganje toga individualnoga misaonog razvojnog procesa ne možemo upuštati, jer on ne objašnjava, nego osvjetljava za ovo raspravljanje tek zanimljiv psihološko-razvojni put Kantova kriticizma, put na kome je uveden posve nov način filozofskoga umovanja, a onda na njemu i izgrađen jedan posve novi sistem filozofske misli.

III

Iz suprotnosti Leibnizove idealističke ontologije i Humeova skepticizma (koji je Kanta »probudio iz drijemeža metafizike«!) postavlja on prve teze svoga kritičkoga filozofskoga sustava.

Prva je i značajna Kantova primjedba na tradicionalnu spoznajnu teoriju kojom se otklanja mogućnost da se psihologijsko-genetičkom metodom — kako je to izvodio *empirizam!* — rješava bilo koji spoznajnoteoretski problem. Kant je s pravom potpuno odvojio pitanje podrijetla spoznaje (quaestio facti) od pitanja vrijednosti, važenja spoznaje (quaestio juris).

Druga njegova značajna kritička teza leži u otklanjanju dogmatskog identificiranja spoznajne i realne sfere, pa je time zauzeo kritički stav prema *racionalizmu,* koji je spekulativnim putem prelazio granice iskustva i rješavao metafizička pitanja.

Već u svom habilitacionom spisu »Novo osvjetljenje prvih principa metafizičke spoznaje« (Principium primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, 1755), u kome zapravo raspravlja o pitanju kako duboko dosiže snaga logike, Kant jasno izlaže razliku između *osnova bitka* i *osnova spoznaje.* Logička nužnost mišljenja nije identična s realnom nužnošću bitka. Logičke veze i odnosi ne smiju se miješati s realnim vezama i odnosima. Logička nužda je nužda mišljenja, ali nije identična s nuždom bivanja, kao što ni misaona protivurječnost nije identična s realnom odbojnošću, odnosno suprotnošću. Miješati ta dva područja nužnosti znači svakako misliti nekritički.

Tom i takvom kritičkom analizom ukazana suprotnost svijesti i svijeta, a na drugoj strani pod utjecajem Humeove skepse pokolebana vjera u mogućnost racionalne metafizike, stvara osnovicu njegova raspravljanja u »Kritici čistoga uma« (Kritik der reinen Vernunft, 1781), gdje Kant odgovara na ovo prvo od svoja četiri osnovna pitanja filozofije, a to je: »Što mogu znati?« Svoje prve zamisli o rješavanju problema prostora i vremena iznio je Kant već u svojoj raspravi »O formi i principima osjetilnog i misaonog svijeta« (Dissertatio de mundi sensibilis atque inteligibilis forma et principiis — 1770), koju raspravu mnogi smatraju početkom Kantova »kritičkog« perioda. Kada je problematika njegove »Kritike čistoga uma» naišla na niz nerazumijevanja u tadašnjoj stručnoj literaturi, Kant je pokušao istu tematiku na drugi, jednostavniji analitičko-regresivni način prikazati u svome djelu »Prolegomena za svaku buduću metafiziku« (Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik, 1783), koje je prevedeno i na hrvatski jezik u izdanju Matice hrvatske.[1] Već je Schopenhauer upozorio na to, da »Prolegomena« znatno olakšavaju studij Kantove filozofije.

Hume, reducirajući princip uzročnosti na subjektivnu kategoriju navike, koja — prema tome — nema značenje objektivne zakonitosti stvari, oduzeo je zapravo objektivno značenje onom sistemu znanja koji se Kantu dotada činio najsigurniji, a to su prirodne znanosti. Hume je svojom skepsom predstavljao ne samo potpuno neuspjeli pokušaj empirizma, da »odozdo«, od iskustva, dođe do opravdanja mogućnosti objektivno važne ljudske spoznaje, nego je pokolebao teorijske osnove već tako uspješnog napretka prirodnih nauka i empirijske znanosti uopće. I sada se Kantu nametnulo pitanje — iz koga se i razvila problematika »Kritike čistoga uma« — što unatoč svakoj mogućoj sumnji preostaje još vrijedno, odnosno sigurno u objektivnom sistemu ljudske spoznaje. A za rješenjem toga pitanja išlo se već od Descartesa, koji je postavio pitanja i time otvorio problem o mogućnosti spoznaje, o osnovama spoznavanja (fundamenta cognitionis).

---

[1] I. Kant, Dvije rasprave (I. Prolegomena za svaku buduću metafiziku, II. Osnov metafizike ćudoređa), Matica hrvatska, Zagreb 1953. Preveo Viktor D. Sonnenfeld; pogovor napisao Vladimir Filipović.

Ta su pitanja bila kritički postavljena, ali su nakon toga slijedili dogmatički odgovori. Nedostajalo im je metodičkog izvođenja samoga problema. A to je izveo upravo Kant, koji tako prevladava i empirističku skepsu i racionalistički dogmatizam. On sam u »Uvodu« Kritike čistoga uma naglašava da se ne radi o kritici knjiga i sistema, nego o »kritici moći samoga uma«.

Doduše i jedno i drugo stajalište obuhvaćeno je implicitno u Kantovoj kritici, jer on oba ta suprotna stajališta u kojima kulminira filozofija njegova vremena prevladava, ali njegova glavna tema, a i smisao, kao i smisao i tema ovih drugih dviju Kantovih kritika (Kritika praktičkoga uma i Kritika rasudne moći) leži u pozitivnom, kritičkom sistematskom *ispitivanju* moći, odnosno *izvora* i *granica*, dosega ljudske spoznaje, odnosno u drugim kritikama, ispitivanje motiva principa i slobode, odnosno moći ljudskog djelovanja. Znanstvena, općevažna, objektivna spoznaja znanosti je u pitanju u Kritici čistoga uma. Kako je znanstvena spoznaja moguća? Ne pita se da li je moguća, jer sam opstanak egzaktnih prirodnih znanosti — posebno fizike i matematike to evidentno potvrđuje.

Valja odmah istaknuti rezultat toga Kantova kritičkog ispitivanja moći ljudske spoznaje! Taj se sastoji u otkriću da je samo teoretsko mišljenje nemoćno da dođe do nekih spoznaja koje leže izvan date realne predmetnosti, tj. predmetnosti koja nam se ne nadaje u oblicima prostora i vremena, ukratko izvan granica prirode. To su prvenstveno tradicionalni metafizički problemi o bogu, besmrtnosti duše i cjelini svijeta. Kad čovjek o njima razmišlja, nužno se zapleće u antinomije iz kojih evidentnog dokaznog izlaza nema. Kant izvodeći to jasno dokazuje, i time negira znanstvenu vrijednost svake racionalne metafizike. Sva se dakle ljudska spoznaja osniva na iskustvu. I zadatak je prema tome spoznajne teorije, odnosno, po Kantu, spoznajne kritike, da mora u ispitivanju poći od iskustva do osnova, do temelja toga iskustva, koje se obrazlaže transcendentalnom metodom, i to stoga što Kanta ne zanima psihologijski problem nastanka spoznaje (genetički problem), nego spoznajnoteoretski problem objektivnog važenja i vrijednosti spoznaje. Kritičkom se

transcendentalnom metodom, za razliku od psihološke metode, naziva postupak u kome se ne ispituju uzroci nastanka, nego razlozi važenja neke spoznaje.

A kako je pak sa spoznajom stvarnosti? Čovjek nju doživljava kao fenomen, koji je dan kroz njegove oblike prostora i vremena. To su subjektivni oblici ljudske svijesti. Ti oblici postoje u svijesti kao njegove mogućnosti doživljaja prije samog doživljaja, ali se očituju tek u doživljaju koji je izazvan (aficiran) izvanjskom stvarnošću. Time se, dakako, potpuno otklanja empiristička teza po kojoj bi ljudska svijest bila tek pasivna »neispisana ploča« (tabula rasa), na kojoj se mehanički odslikavaju izvanjski podražaji onakvi kakvi jesu. Uvjeti iskustva ne mogu nastati u samom iskustvu, jer onda ne bi bili uvjeti. Kao mogućnost iskustva oni su dani »a priori«. Izvanjska afekcija nužno postoji, a preko nje nastaje u ljudskoj svijesti mnoštvo fenomena koji su dani u okvirima prostora i vremena doživljajne ljudske svijesti. U ljudskoj se svijesti oni povezuju u jedinstvo predmetnosti pomoću misaonih oblika (kategorija) ljudskoga razuma. I te su kategorije apriorne, tj. ljudskom razumu kao načini njegove funkcije prirođene. One se očituju u spoznavanju samom. Ne nastaju u tom iskustvu ni po njemu. One su prije svakog iskustva, kao apriorni, transcendentalni uvjeti koji omogućuju iskustvo. Transcendentalnom naziva Kant svaku spoznaju koja se ne bavi predmetima, nego našom spoznajom predmeta ukoliko ona treba da je moguća a priori.

Geometrija sa čitavom naukom o prostoru dokaz je za tu mogućnost spoznaje. Ona nije empirijska disciplina, a njene su zasade objektivne i nužne, jer se grade na subjektivnom osjetnom obliku prostornosti. Jednako je tako i s drugim osjetnim oblikom vremena. Treba tek napomenuti da je vrijeme oblik unutrašnjega osjetila a prostor izvanjskoga. Po tome se svi predmeti pojedinih osjetila doživljavaju kao prostorni elementi, a svi predmeti samoopažanja kao vremenski elementi. Prostor i vrijeme su, prema tome, nužni oblici sinteze osjetilnog i samoopažajnog zrenja. Vrijede bez izuzetaka za sve opažajne predmete, ali ne i izvan njih. Oni imadu prema tome, »empirijski realitet« i ujedno »transcendentalni idealitet«.

U oblicima prostora i vremena dana građa prerađuje se, kako rekosmo, razumski spoznajnim funkcijama čovjekovim, koji raspolaže sa 12 kategorija razuma. A to su: a) pod principom kvantiteta: jednota, mnoštvo, sveukupnost, b) pod principom kvaliteta: realitet, negacija, limitacija, c) pod principom relacije: supstancija i akcidens, uzrok i posljedica, uzajamno djelovanje, d) pod principom modaliteta: mogućnost, opstojnost i nužnost.

S ovih dvanaest kategorija iscrpene su sve mogućnosti ljudskih stvaralačkih sintetičkih razumskih oblika u kojima se kreće sve ljudsko znanje, iscrpljuje sva ljudska spoznaja, koja se izražava u sudovima. Ta je spoznaja objektivna i nužna, jer vrijedi za svaki subjekt, za svaku ljudsku svijest, jer je po njenim mogućnostima, po njenim osnovnim oblicima (kategorijama) formirana. Kategorije ili čisti razumski pojmovi nisu drugo nego oblici sinteze razuma, kao što su prostor i vrijeme oblici sinteze zrenja. One se kao mogućnost i ujedno uvjeti spoznaje očituju tek u iskustvu. *Kategorije su bez osjetnosti prazne, kao što su pak osjetni doživljaji bez kategorija slijepi.* To je jedna od osnovnih Kantovih teza, a onda i najjasnija formula po kojoj on pomiruje, odnosno prevladava empirizam i racionalizam. Apriorna forma i empirijski sadržaj uvjetuju sve znanje i svaku spoznaju ljudsku. To je ujedno i osnovna antimetafizička teza Kantova, jer su kategorije bez iskustvenog sadržaja prazne. A to su upravo predmeti metafizike. Spoznaja stvari o sebi pomoću razuma, a izvan iskustva, jest za Kanta — besmislica. Uz pojedinačne kategorije po kojima nastaju sintetički sudovi apriori postoji i jedinstvo samosvijesti, koje također počiva na svojoj transcendentalnoj osnovi. Kant taj izvorni uvjet naziva »transcendentalnom apercepcijom«. Transcendentalne forme omogućuju, dakle, nužnu i općevažnu spoznaju.

Najbolji je primjer za to što znači nužna i objektivna spoznaja upravo primjer s kategorijom kauzaliteta. To je onaj problem na kome je empirizam kod Humea zašao u ćor-sokak proglasivši tu kategoriju subjektivnom navikom, što nužno i izlazi iz spoznajnoteoretske supozicije empirizma. Ta empiristička, odnosno tačnije humeovska konsekvencija je doduše probudila Kanta »iz drijemeža metafizike«, u kome se nalazio i čitav idealizam toga vremena, ali je taj skepticizam

negirao ne samo mogućnost filozofije nego i objektivnost svake znanstvene spoznaje. A ta je negacija bila neodrživa i determinirala je Kantov kritički stav koji je doveo do koncepcije transcendentalizma. Kategorije nisu psihologističko-empirističke, nego transcendentalne, duhu ljudskom svojstvene, prije iskustva kao njegove mogućnosti dane: iskustvom tek otkrivene i po njemu sadržajem ispunjene. Čovjek nužno — po strukturi svoga duha, svoje svijesti — traži uzročnu povezanost, a što će u pojedinom slučaju biti određeno, odnosno spoznato kao uzrok, to je stvar promatranja i istraživanja — ukratko stvar iskustva.

Ako ukratko rezimiramo odgovarajući na prvo Kantovo osnovno pitanje: »Što mogu znati?«, onda čovjek može samo ono spoznavati što mu se kao pojava, kao fenomen nadaje preko iskustvenih, osjetnih oblika prostora i vremena. Ta pojavnost, ta fenomenalna stvarnost je za čovjeka ujedno jedini realitet. Kakva je pak ona neovisno od od tih naših oblika spoznaje, kao stvarnost neovisna o nama, kao »stvar o sebi«, na to pitanje čovjek ne može odgovoriti i tu leže granice ljudske moći spoznaje. »Stvar o sebi« je transcendentna, ona je nespoznatljiva, jer mi ne možemo prekoračiti granice našega iskustva i prema tome ni mogućnosti naše tek na fenomene stvarnosti vezane svijesti.

Drugim riječima, rezultat kritičkoga razmatranja Kantova je utvrđenje objektivnosti, nužnosti i općenitosti ljudske spoznaje; odbijanje empirističkoga skepticizma, ali i utvrđivanje granica do kojih dolazi ljudska razumska svijest. Ljudsko znanje obuhvata samo pojavnost, samo prirodu kao skup pojava i stanja danih u prostorno-vremenskim relacijama ljudske svijesti. Sve naše znanje kreće se u granicama mogućeg iskustva. Ono ne prodire dublje niti ide dalje od pojavnosti (fenomenalnosti). »Stvar o sebi« (Ding an sich) predstavlja granični pojam iskustva. Do nje mi ne možemo direktno doći, nego tek indirektno, preko naših oblika svijesti, a u njima je stvarnost dana samo kao ljudskim mogućnostima doživljeni fenomen. Stvar o sebi tek pomišljamo kao neovisnu od svijesti, kao »neumenon«, kome Kant nikada nije odricao realitet. Kant nije nikada poricao opstojnost stvarnosti izvan svijesti, pa odgovarajući u svojim Prolegomenama kritičarima koji ga nisu razumjeli doslovno veli ovako: »Prema tome ja

svakako priznajem da izvan nas ima tjelesa, tj. stvari... Može li se to nazvati idealizmom? To je upravo protivno od njega.« (Str. 44.) Malo dalje na str. 45 veli: »Rado bih volio znati kakve bi morale biti moje tvrdnje da u njima ne bude idealizam.«

Ipak, čim ljudska svijest hoće da prijeđe granice prirode, koja i nije drugo nego skup svih predmeta iskustva, te reflektira o problemima kojih predmetnost ne može postati njen fenomen, kad se pita za bezuvjetnost i cjelinu, nužno se zapleće u nerješive teškoće, *aporije*, za koje će nalaziti — kao što je i nalazila — argumente pro i contra. To Kant dokazuje na nerješivim pitanjima tradicionalne metafizike (»antinomije čistog uma«) kao što su pitanja o besmrtnosti duše, slobodi volje, cjeline svijeta i boga kao prvog uzroka svega. Ukratko, po Kantu je spoznaja »nadosjetnoga« nemoguća. U »Prolegomenama čistoga uma« Kant pokazuje, na primjer, kako racionalna psihologija svojim uobičajenim argumentima o supstancijalitetu duše zapravo počinja osnovnu logičku pogrešku »quaternio terminorum«, zamjenjujući logički subjekt s realnim supstratom. Govoreći o bogu Kant ruši dokaznu snagu svih argumenata, koji su izneseni za postojanje boga. A slično je i sa svim drugim metafizičkim problemima. Kant sve te svjesne idealiste naziva »sanjarskim idealistima«, dok one tzv. realiste, a koji — po njegovu mišljenju — svoje predodžbe pretvaraju u »stvari« naziva »zanesenjačkim idealistima«.

Nije čudo da su metafizičari svih pravaca nazivali Kanta »sverazaračem« (Alleszermalmer), jer je on pokazao znanstvenu neodrživost osnovne problematike racionalne metafizike.

Međutim, znanstvena neodrživost te problematike nije ujedno značila i nužnu ograničenost ljudske spoznaje uopće. Kant je svojom kritičnošću razorio i zatvorio stare putove racionalne metafizike. On je ljudsko znanje, dakle znanstvenu spoznaju, koja imade karakter egzaktnosti, dovoljno razložitosti i općenite važnosti, ograničio na područje prirode koja nam je dana kao fenomen naše svijesti. I to je prirodni svijet na koji smo mi upućeni i koji nam je u granicama naših osjetnih i razumskih mogućnosti i ograničenja pristupačan. Osjetnost i razumnost, receptivitet dojmova i spontanitet pojmova, dva su ogranka u kojima se iscrpljuju putovi spoznavanja ljudske svijesti, a stvarnost samo kao fenomen je područje

koje ograničava moguću predmetnost toga spoznavanja. U toj karakteristici »spontaniteta uma« leži i najdublji smisao Kantova transcendentalnog idealizma, a time i osnova raspravljanja čitave postkantovske filozofije.

IV

Kant je, idući dalje od pitanja »što mogu znati« k svojim pitanjima što treba čovjek da radi i čemu se može nadati, pokušao napokon odgovoriti na osnovna pitanja sve filozofije, a to je ono »što je čovjek«. Kant je utvrdio da čovjek nije u biti teorijsko nego praktičko biće. Ljudska uloga i ljudski smisao ne leži u gledanju i promatranju svijeta, u teoretiziranju o njem, nego u odluci i djelovanju. Čovjek je u osnovi djelotvorno, praktično biće. Čovjek nije nezainteresiran, pa čak ni samo praktički zainteresiran promatrač svijeta, nego činilac i autonomno stvaralački, *odgovorni subjekt* u svijetu. I Kant doslovno veli: »U povezivanju čistog spekulativnog uma sa čistim praktičkim umom ima ovaj drugi primat.« Kant čak naglašava i to da je svaki »interes«, pa čak i onaj posve teoretski, u krajnjoj konsekvenci samo »praktički interes«. Međutim, valja naglasiti, da ni taj pojam prakse, ni taj pojam interesa nemaju u Kantovoj etici nikakve veze s etikom prakticizma, ni etikom utilitarizma, kojih je Kant upravo najveći protivnik.

Kant je etičku problematiku obradio uglavnom u dva osnovna djela koja nose naslove: »Kritika praktičkoga uma« (Kritik der praktischen Vernuft, 1788) i »Osnovi metafizike ćudoređa« (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785).[1]

Promatrajući i analizirajući to područje ljudske prakse, područje ćudoredne prakse, koje pokazuje i povijesnu razvojnost i individualnu i skupnu raznolikost, Kant ukazuje na to da čovjek u svome ćudorednom djelovanju i promatranju, uza svu promjenljivost, ipak osjeća sigurnost i ispravnost svo-

[1] Oba su djela prevedena i na hrvatski i izdana, i to: »Osnovi metafizike ćudoređa« u izdanju Matice hrvatske, Zagreb 1953, a pod naslovom »Dvije rasprave« (preveo Viktor D. Sonnenfeld, pogovor napisao Vl. Filipović), a »Kritika praktičkoga uma« u izdanju Kulture, Zagreb 1956. (preveo Viktor D. Sonnenfeld, a pogovor pod naslovom »Kantova etika« napisao Vl. Filipović).

ga vrijednosnoga određenja, svoga ocjenjivanja. I ako nema u svijetu apsolutnog i nepromjenljivog moralnog lika, a etnologija i kulturna povijest upravo tu promjenljivost kao karakterističnu pokazuju, ipak ta činjenica *sigurnosti ocjenjivanja* leži u ljudskoj svijesti, odnosno savjesti čovjeka tako očito da se on mora pitati odakle mu ta sigurnost, gdje leže izvori i kriteriji toga ocjenjivanja, u čemu je smisao ćudorednog djelovanja. U otkrivanju smisla ćudorednog ljudskog djelovanja leži odgovor na ono osnovno antropološko i specijalno od Kanta postavljeno pitanje: »Što je čovjek?« Kant sa svoga kritičkog stajališta prilazi otkrivanju zakonitosti ljudske moralne prakse naglašavajući svagda da hoće tek u njoj samoj da nađe principe po kojima se ona odvija i po kojoj se ostvaruje lik čovjeka u idealu njegove čovječnosti. On izričito ističe da svojom teorijom morala i svojim »moralnim zakonima« nije unio u ćudorednu praksu ništa novo, nego je tek kritički precizirao pojmove i razlučio značenje pojmova koji se na tom području upotrebljavaju. On je tek otkrio i znanstveno formulirao ono »što običan ljudski um« kad moralno djeluje ili ocjenjuje »svagda ima pred očima«.

Pa kao što u »Kritici čistoga uma« nije riječ o spoznaji nekoga određenog predmeta, nego o *načinu spoznavanja* predmeta, tako u etici nije riječ o određivanju nekog empirijskog, a ni novonaviještenog morala (— čime se bavi moralka! —), nego o *načinu spoznavanja* na području moralnog života, o *kriteriju ocjenjivanja*, odnosno vrednovanja ljudske djelatne prakse, ljudske voljne djelatnosti. U tim osnovnim pitanjima, u tako postavljenim problemima leži značenje Kantove etike. Kant, dakle, nije »moralist«, on ne želi da daje principe nekog novog ćudoređa, neke nove moralnosti. On neće da bude moralni reformator (kao što su to, npr., htjeli da budu »francuski prosvjetitelji«, ili Nietzsche i sl), nego čisti teoretik ljudske moralne prakse. On je zapravo osnivač filozofske teorijske discipline koja se bavi jednim dijelom ljudske životne prakse, fenomenom ćudorednosti.

Svojevrsnim pitanjem na tom praktičnom području problema nalazi Kant posve drugi izlaz i daje posve novu sliku čovjeka, koja se ne može ugledati i otkriti sa stajališta naturalizma, odnosno pozitivizma, koji je upravo u Kantovo doba bio toliko aktuelan. On toj znanosti doduše daje naziv »Antro-

pologija u pragmatičkom vidu« (Antropologie in pragmatischer Hinsicht), ali ta je pragmatičnost samo teorijsko pitanje o osnovnim ciljevima i odgovarajućim putovima za njihovo ostvarenje u ljudskom životu. S tim i tako usmjerenim pitanjima otvara Kant posve praktički uokvirenu filozofsku problematiku — a time i osnovnu problematiku klasičnog njemačkog idealizma, koju onda neposredno razrađuje Fichte. Teorijska pitanja i njihova mogućnost rješavanja ograničena su samo na prirodu, a pitanja oko problema »što treba da činim?« tvore centralno filozofsko pitanje. S tim pitanjem su povezana sva pitanja ljudskog života koja se kreću oko onoga osnovnoga, što je smisao i u čemu leži vrijednost ljudske opstojnosti. U svim krizama i sumnjama životnim, problemi se kreću oko ovih temeljnih pitanja. A to je upravo odgovor na pitanje što treba da činim da budem čovjek. Očito je da »biti čovjek« znači nešto drugo, nego biti tek dvonožno, nagonsko, animalno biće. Prema tome je i akcija ostvarenja čovječnosti nužno usmjerena na nešto drugo, nego što su akcije koje izviru iz područja prirodnih nagona uvjetovanih tek čuvstvom i nagnućem te s njima povezanim djelovanjem za biološko održanje individuuma i vrste, što još ne predstavlja antropološko ostvarenje.

Odgovor na to antropološko — a prvenstveno, dakako, etičko pitanje — nadaje se čovjeku u njemu samom. Ni crkva, ni državni autoritet, ni zajednica ne mogu biti sigurnija garancija za valjanost ljudskog djelovanja od njegove vlastite svijesti, odnosno savjesti, koja ga obavezuje na ćudoredno djelovanje.

Kant oštrom kritikom otklanja sve oblike heteronomnog morala, jer takvo shvaćanje morala čini ljudski um, odnosno njegovo djelovanje, zavisnim od nečega izvan njega. U vezi s tim Kant odbacuje i sve teološke moralke i etike koje nalaze sankcije ljudskog djelovanja u božjoj volji, a kriterij moralnog ocjenjivanja u korisnosti od očekivanja vječne nagrade ili kazne. Kant smatra da nigda, kada ljudska svijest radi po principima straha i nade — a ne iz dužnosti! — ne može uopće biti govora o istinskom moralu. Kant doslovno veli: »Strah i nada, ako postanu principi, posve uništavaju moralnu vrijednost djelovanja. To je loš oblik heteronomne etike.« Takva heteronomna i ujedno apsolutistička etika — po mišljenju Kan-

tovu — nije ništa bolja od svih drugih hedonističkih i utilitarističkih heteronomnih, a zapravo relativističko-nihilističkih etičkih koncepcija. Moralno djelovanje ne može biti sredstvo koje služi nekim praktičkim ili čak nagonskim ciljevima.

Kant na mnogo mjesta u svojim analizama očito pokazuje kako se heteronomijom morala zapliće sama moralna svijest u mnoga protivurječja. Ona se ne može opravdati ni po kakvim biološkim ili pragmatičkim uspjesima, a još manje po nekom transcendentnom zakonodavcu. Nikakav cilj ne može biti mjerilo misaonog djelovanja. Mjerilo toga djelovanja može biti samo njegov *motiv*. Tu je izlazište Kantove etičke problematike. Moralno djelovanje ima, dakle, svoj smisao i svoju svrhu u sebi, a u dužnosti koju otkriva, u svojoj umnoj svijesti, svoj *autonomni* izvor. Dostojanstvo ljudsko nije nešto što treba da donese neke koristi ili da služi nekoj svrsi. Ono je ono po čemu čovjek dobiva svoju vrijednost, a njegov život svoj ljudski smisao, svoje humano dostojanstvo. Motiv moralnoga djelovanja može biti samo poštovanje našeg unutrašnjeg imperativa, inače on postaje sredstvo, degradirano na ispunjenje izvjesnih praktičnih ciljeva.

Dužnost kao unutrašnji zakon vlastitoga uma izrečen je u Kantovoj formuli *kategoričkoga imperativa*, koji glasi: »Radi svagda tako da možeš htjeti, da princip tvoga djelovanja vrijedi kao općeniti zakon.« To nije i ne može biti tek subjektivna maksima, nego predstavlja »praktički zakon«, a po tome je objektivna i imade karakteristiku »objektiviteta i općevažnosti« kao i istine teorijskoga uma. Kategorički imperativ, ovako formuliran, ima karakter apodiktički evidentne spoznaje. On je ujedno izraz automije praktičkoga uma. Kant je time otkrio »zakonitost« moralne svijesti, po kojoj se može razumjeti djelovanje te same svijesti.

Taj ovako razumski formuliran zakon ukazuje na dvoje: prvo, da moralni princip nije neki hipotetski princip koji se izvršava da bi poslužio nekoj svrsi izvan sebe kao njen uvjet, kao hipotetska pretpostavka, recimo za ostvarivanje ljudske sreće ili nečega drugog, kao što je to uglavnom dotadašnja etika tumačila; a drugo, da je on nužno kategorički (neminovni), obavezan kao posljednji smisao ljudske opstojnosti. Time, dakako, Kant nije previdio čitav niz hipotetskih imperativa koje čovjek u životu ispunjava hoteći postići pomoću

nekog sredstva neku svrhu. U praktičnom djelovanju ljudskom imamo mnoštvo tehničkih pravila spretnosti i savjeta mudrosti koji ukazuju na to »ako hoćeš postići to i to, treba da postupaš tako i tako«. Drugim riječima, hipotetski imperativi služe kao upućivanja na sredstva kojima se postiže neka svrha. Međutim, po tim se hipotetskim imperativima ne manifestiraju ljudski moralni čini, niti se ostvaruje ljudski humanitet. Humanitet ovisi samo o realizaciji umskih kategoričkih imperativa. Moralno djelovanje ne služi ničemu izvan sebe. Moralni principi nisu »savjeti mudrosti«. Oni imaju svoju svrhu u sebi.

Kant u svojoj formulaciji kategoričkoga imperativa izričito napominje da on time ne daje i ne izriče neku novu zapovijed čovjeku, nego tek formulira ono prema čemu je svaki moralni čovjek svagda radio. On nije propisao nešto novo, nego je tek dao novu formulaciju *vječnom zakonu* ljudskog vrijednosnog djelovanja. On je otkrio i izrazio ono po čemu se moralni život ljudi uistinu odvija. On je postavio princip »općenitoga određenja ljudske volje« pod koji potpadaju mnoga pravila ljudskog djelovanja. To određenje je općenito i nužno, tj. apriorno, a to ne znači drugo nego da vrijedi neovisno od iskustva. To znači da ga ljudska praksa i iskustvo nije stvorilo, nego ga tek ostvaruje, kao što i područje prirode ne stvara, nego ostvaruje svoju zakonitost. Važenje moralnoga zakona je apsolutno, a važi i onda kada se ne ostvaruje.

Možemo se i ne složiti s Kantovom formulacijom, ali moramo uvidjeti što je on htio i što je rekao u svojoj etici, koja neće da bude drugo, nego teorija faktične ljudske moralne životne prakse.

Kantova etika — kao i svaka druga etika kao filozofska disciplina — ne može propisivati, nego tek otkrivati moralne principe. Ona ispituje zakonitost moraliteta kao faktičnosti ljudskoga života. Ona ne smije biti moralka, nego mora ostati etika.

U svojoj analizi čovjeka kao moralnog bića pokazuje Kant da čovjek jest i ostaje prirodno biće. No, on nije samo to. On je osim toga i umno biće. I dok se kao prirodno biće orijentira samo po principu ugode i sreće, kao umno biće orijentira se prema dužnosti, i tako postaje moralno biće.

Kant s pravom smatra da je vrijednost ljudskoga djelovanja upravo u tome što ono nije nužno determinirano ni čovjekovim prirodnim nagonima, ni njegovom sudbinsko-povijesnom komponentom života: dakle ni biološkom ni historijskom nuždom, nego je on u svome djelovanju odgovoran lično za sve svoje odluke i za sve svoje čine i propuste. Odgovoran zato što u njemu samome, u njegovom umu — a to je korijen njegove svijesti i izvor njegova djelovanja — leže razlozi njegovih moralnih, a to će reći vrijednih humanih akcija po kojima čovjek od individuuma postaje upravo ličnost. A to je ono najviše što čovjek uopće može ostvariti u svijetu i čemu treba čovječanstvo da ukazuje najviše pažnje i ocjenjuje kao najvrednije. U vezi upravo s time formulira Kant i svoj drugi kategorički imperativ, koji glasi: »Radi tako da čovječnost kako u tvojoj osobi, tako i u osobi svakoga drugoga svagda ujedno uzimaš kao svrhu, a nikada samo kao sredstvo« (Osnov metafizike ćudoređa). U ličnosti leži tako najviša vrijednost, a ujedno i sva odgovornost djelovanja svakoga pojedinca.

A upravo u toj ličnoj odgovornosti leži i odgovor na pitanje slobode ljudskoga djelovanja. Čovjek je za svoje čine odgovoran samo ako je slobodan. Čovjek je slobodan jer je vezan na moralni zakon koji ne predstavlja nuždu, nego obavezu, izraženu u formuli »treba da« tako činiš, a ne u nezaobilaznom »moranju«, u nuždi koja bi negirala ljudsku slobodu.

Čovjek je slobodan, čovjek može slobodno da radi, jer to osjeća kao svoju dužnost! »Ti možeš, jer treba da činiš« — »Du kannst denn du sollst«. Dakle u tisućljetnom raspravljanju oko problema slobode volje, u antitezama determinista i indeterminista, Kant zauzima jasno stajalište u smislu indeterminizma, smatrajući da se samo tada može govoriti o vrijednom moralnom djelovanju ljudskom ako je čovjek u tom djelovanju slobodan i, prema tome, za svoje čine lično odgovoran. Oslobođen u toj moći od pritiska nagona i s njime skopčanih težnja, a odlučujući se za svoj princip djelovanja, za koji može htjeti da bude i opći princip, čovjek je slobodan i autonoman. Tek po kategoriji slobode, koja znači nevezanost na kauzalitet pojavne prirode, dobiva moralno djelovanje i ocjenjivanje svoj smisao. A ukazujući na drugoj strani na to da neovisnost od kauzaliteta prirode ne znači, kad se radi o

moralnom postupku, individualnu samovolju, nego obavezu za nešto više, to Kant dosljedno govori o »zakonitosti slobode«, koja je izražena u kategoričkom imperativu.

Dakako, na ovaj način u formulaciji kategoričkog imperativa ne mogu biti postavljeni konkretni ciljevi ni sadržajno određene odredbe ljudskom djelovanju. Kategorički imperativ je *inteligibilnog*, a ne empirijskog karaktera. Kauzalitet iz »slobode« je drugo nego kauzalitet fenomenalnosti, a koji dominira prirodom kao objektom ljudske spoznaje. S te strane (tj. da nema sadržajnih određenja!) je najviše i bila kritizirana Kantova etika. No, kako te konkretne ciljeve, kako sadržajna određenja moralnog djelovanja donosi svakodnevni život u svojim obavezama i mogućnostima, sa svojim svakodnevnim ličnim i vječnim povijesnim varijacijama, koji se očituje u sveđ novim zadacima života, to etika, kao općenita refleksija o izvorima i regulativima tih principa, ne može te promjene u teoriji fiksirati, jer bi time prestala biti teorija, odnosno filozofija života. Te i slične primjedbe na Kantove etičke formulacije svakako znače potpuno nerazumijevanje onoga što bi etika trebala da bude.

Ta formalna određenost Kantove etike izražena u formuli kategoričkoga imperativa nije identična s formalizmom po kome bi se smatrala u ćudorednom djelovanju i ocjenjivanju važnija forma od sadržaja. Svaki bi formalizam nužno završavao u nekom farizejskom moralu koji je upravo suprotnost od Kantova određenja. Kantov formalizam je samo oblik u kome se jedino može izraziti općenitost, to će reći objektivnost etičkih načela, a ujedno i način kako se u praktičnom životu realiter i postavljaju etičke norme. Pa već kad majka svoje dijete upućuje za život i govori mu: »Budi svagda čestit!« — »Budi uvijek pravedan«! — »Budi uvijek istinoljubiv!«, ne kaže mu konkretno u čemu će se to odraziti, jer će život te uvjete i obaveze donositi, a čovjek će trebati, da u njima čestito, pravedno i istinoljubivo postupa i tako se vlada prezirući svagda nepoštenje, nepravdu i neistinu. Kantovski formalizam predstavlja tako realni oblik etičkih određenja, fakat svijesti, koji je Kant samo otkrio. Svaki pak empirijski sadržajni dodatak nužno bi oduzeo kategoričkom imperativu,

dakle neminovnoj dužnosti, njegovu oznaku općenitosti i nužnosti, a time onemogućio postavljanje moralnih principa kao zakonitosti ljudske slobode uopće.

Životna praksa će sa sobom donositi uvjete, mogućnosti i zadatke života, koje će čovjek u svome ćudorednom djelovanju ostvarivati, a etika kao teorija treba tek da zakone te prakse otkriva.

Međutim, ima jedna teza Kantove etike, koja je izazivala oštre kritike sa strane mnogih, što su poslije Kanta o njoj raspravljali. Riječ je o značenju emocionalnih motiva u moralnom djelovanju. Kant svim onim činima ljudskim koji proizlaze, recimo, iz samilosti, dobrohotnosti, ljubavi i sl., odriče svaku moralnu vrijednost. On nije tim činima odrekao svaku vrijednost, nego tek moralno značenje. Kant izričito veli: »Vrlo je lijepo činiti ljudima dobro iz ljubavi prema njima, ali to još uvijek nije pravi moralni princip djelovanja.« Moralno je vrijedno samo ono što je učinjeno iz dužnosti. Sve pak drugo, što čovjek čini iz bilo kakvog drugog motiva (korisnosti, straha, ljubavi i sl.), ako je u skladu s moralnim principima — može se po Kantu, nazvati tek *legalnim*. Moralitet i legalitet su dva osnovna pojma Kantove etike. U toj rigoroznoj vrijednosnoj distinkciji, po kojoj se iz moralnog djelovanja isključuje svaka vrijednost dobrohotnosti i nagnuća, pa i s eventualnim skopčanim žrtvama uz to, lišava čovjeka mogućnosti da bude moralno vrijedan ako mu motivi djelovanja ne leže u respektiranju dužnosti, nego u emocionalnom zanosu i ljubavi za ono što upravo treba da čini. Ta distinkcija, iz koje slijedi rigorozna procjena ljudskih moralnih vrednota, bila je česti povod kritika Kantove etike.

Međutim u etici prelazi Kant i granice koje je postavio spoznaji u Kritici čistoga uma. On, naime, smatra, da ima doista teoretski nerješivih, spoznajno nerješivih pitanja, kojih su odgovori odlučni i determinirajući za naše moralno djelovanje. To su oni nužni i po teoretskom umu nerješivi zadaci ljudskoga života, a koje čovjek zamjenjuje, ne znanstveno utvrđenim istinama, nego nužnim — idejama. Te ideje koje kao postulati izviru iz problematike etike ne spoznaju se razumskim putem, nego se naprosto stvaraju kao bezuvjetni *postulati uma*. Ideje ne mogu nikada postati predmeti iskustva, pa tako i ne spadaju u područje predmetne datosti, one nisu

dane, nego ostaju kao ideje tek — *zadane*. One nisu *konstitutivni* principi naše spoznaje, nego *regulativni* principi našega djelovanja. Kantov odgovor na takvo pitanje smo već izložili kad smo govorili o problemu slobode volje. Sloboda volje je postulat ljudske moralne svijesti. Istina o njoj je drugačija od istine na području fenomena stvarnosti, ali zato po svome značenju ne manje vrijedna ni manje djelotvorna od one na području empirijskih znanosti.

U okviru tih pitanja izlaže Kant odgovore na osnovna kozmološka, psihološka i teološka pitanja kojih odgovori ne leže u sferi kritičke spoznaje, nego u intencijama postulata životne prakse i praktičkoga interesa. To je ujedno najslabije područje Kantova kriticizma.

Ipak, uza sve nedostatke Kantova »Kritika praktičkoga uma«, koja je dosljedno uklopljena u njegov filozofski sistem, predstavlja prvi dotada najozbiljniji pokušaj da i etika postane stroga znanost, u kojoj se sistematski i kritički obrazlažu pojmovi i istražuju osnovni principi, a po njima i osnovni oblici ćudorednog djelovanja i ocjenjivanja. Po Kantu je prvi puta u povijesti kulturne svijesti ljudske fundirana etika kao samosvojna filozofska disciplina, a njena je neprocjenjiva vrijednost i zasluga što je po njoj ljudsko područje morala oslobođeno svake povezanosti sa bilo kojom konfesijom i heteronomnim osloncima ljudske svijesti uopće, a čovjeku je u njegovoj opstojnosti dano puno dostojanstvo u smislu najviše vrednote — vrednote njegove čovječnosti, vrednote njegove individualne ličnosti, koja se ostvaruje u imanentnoj sferi njegova bitka. Autonomija ljudske moralne svijesti je ujedno najdublja osnova čovječnosti, koja predstavlja novu formulaciju humanizma.

V

Uz Kantovu etiku svakako se nadovezuju i njegove misli s područja filozofije države i prava, a i filozofije povijesti.

Kant već jasno vidi da se principi prava moraju, ako hoće da budu trajni i valjani, nužno podređivati principima morala. Principi sile nisu samo neopravdani nego i neodrživi na jednom budućem stupnju ljudskog kulturnog razvoja.

Državno pravo nužno prelazi okvire neke određene zajednice, odnosno granice neke određene države (ius civitatis) i postavlja se na principe održavanja međunarodne snošljivosti u svjetskoj sudbinskoj povezanosti, na principe koji se izražavaju u oblicima međunarodnoga prava (ius gentium) i svjetskog građanskog prava (ius cosmopoliticum). I tek pravo u tim okvirima može biti doista zaštićeno i u užim relacijama. U svom poznatom i popularnom spisu o »Vječnom miru«[1] Kant doslovno veli: »No kako se jedinstvo (u užem i u širem smislu) među narodima svuda na zemlji razvilo do te mjere da se povreda prava, izvršena na jednom mjestu na zemlji, osjeća na *svim* drugim mjestima, to ideja svjetskog građanskog prava nije nikakva fantastična i pretjerana pravna zamisao, već je ona nepisanom kodeksu državnog kao i međunarodnog prava nužna dopuna za javno pravo čovjeka uopće, a time i za vječni mir. I samo pod tim uvjetom možemo se podičiti da mu se trajno približavamo.« Do ostvarenja vječnog mira čovječanstvo se neprestano nalazi ili u stadiju rata ili u stadiju ratnog primirja.

U vezi s tim Kant davno prije nego se i pomišljalo na »Društvo naroda« koje je bilo osnovano tek poslije prvog svjetskog rata ili na »Ujedinjene nacije«, koje su osnovane poslije drugog svjetskog rata, govori o principima »saveza naroda« kao jedine spasonosne institucije koja može očuvati narode od vječnih ratnih sukoba, što se javljaju kao prirodno stanje (status naturalis) među narodima. Mirno stanje, mir među narodima, povijesni je zadatak, koji treba tek *stvoriti*. A po mišljenju Kantovu on će se moći ostvariti tek kada u republikanskom društvenom uređenju narodi sami (a ne pojedinačni vladari!) preuzmu odgovornost za *sve* državne poslove, a time i za vođenje rata. Kant, prodirući daleko u smisao i vrijednost demokratskog i republikanskog društvenog i državnog uređenja, obrazlaže značenje takvog budućeg povijesnog stanja za pravednost, mir i blagostanje sviju naroda, a po tome i svih pojedinaca cijeloga čovječanstva. Kant je u tim svojim pogledima predviđao oblike života budućih generacija.

Njegova koncepcija povijesnoga razvoja poklapa se sa gledanjem razvoja pojedinca čovjeka koji, prevladavajući u

---

[1] I. Kant, »Večni mir — Filozofski nacrt.« Prijevod i predgovor dra M. Šnajdera, Sarajevo 1936.

sebi nuždu prirođe i oslobađajući se sile nagona, po umnoj slobodi na području morala ostvaruje čovječnost. Istim putem od rata kao prirodne (nagonske) nužde ide povijest čovječanstva prema ostvarenju ideje vječnoga mira, koja ideja zasad ostaje tek zadatak čovječanstva, a neće se ostvariti kao dar prirode, nego kao djelo čovjeka. Kao umno biće čovjek je svoj vlastiti zakonodavac koji težeći za svojom samosvrhom ostvaruje svoje dostojanstvo u težnji za pravdom, jednakošću i slobodom. I na tom se mjestu Kant potpuno odvojio od svoga učitelja Rousseaua, koji postavlja zahtjev »natrag k prirodi«. Kant nasuprot tome postavlja zahtjev: »Naprijed ka kulturi i time k humanitetu.«

VI

Dok je u prve dvije svoje Kritike Kant obradio osnovne funkcije (a) spoznaje i (b) volje, preostalo mu je za treću Kritiku (Kritika rasudne moći, 1790)[1] da obradi osnovnu funkciju (c) čuvstva, te da pronađe apriorne zakonitosti i na tom području, zakonitosti kojima se ostvaruje ono što obuhvaća problematiku estetike. Uz razum i um kao dva izvora spoznajne moći nalazimo u ljudskoj svijesti i rasudnu moć, što predstavlja treći i posredni član koji doduše ne dohvata neku treću predmetnost, nego svoje principe koji otkrivaju nove poglede u spoznajnoj tematici.

Uz ova dosad obrađena osnovna područja kulturnoga života — (a) znanosti i (b) moralnosti — Kant nadopunjava i svršava u Kritici rasudne moći tu tematiku područjem (c) umjetnosti. Valja odmah napomenuti da je ovo područje bilo najudaljenije od njegova osnovnog interesa, a u njegovo doba i nedostatno obrađeno, tako da je njegov prilog toj svojevrsnoj problematici za njegovo vrijeme vrlo značajan znanstveni doprinos.

Estetsko je područje po Kantu područje subjektivne svrhovitosti, dok je npr. neki svrhovito građen prirodni, realni objekt, što se može i razumskim putem utvrditi, pa se tako radi o objektivnoj, realnoj svrhovitosti, ali ipak svrhovitosti

[1] I. Kant, Kritika rasudne snage, Kultura, Zagreb 1957. Preveo V. D. Sonnenfeld, pogovor napisao Marijan Tkalčić.

kao subjektnoj kategoriji koja vrijedi tek za refleksiju o prirodi, i prema tome rasudna moć »ne propisuje prirodi zakon (kao autonomiju), nego sebi samoj (kao heautonomija) za refleksiju o prirodi«. Ono pak što nam se sviđa, što je lijepo, ukazuje nam se svrhovito samo preko naših čuvstava. To je predmet subjektivne (čuvstvene), dakle estetske svrhovitosti. To je predmet estetike.

Međutim, valja odmah na početku ovoga izlaganja o estetskoj problematici naglasiti i to da je njome Kant premostio dotadašnju koncepciju imanentnog svjetskog dualizma, odnosno prevladao antagonizam između područja nužde i slobode, između prirode i duha, između razumnosti i umnosti. Dualizam teorijskog i praktičkog uma (gdje je po prvom shvatljiva nužda prirode, a po drugome protumačena sloboda humane sfere koja se aktivnošću svojom umeće i korigira determinante prirode) prevladao je Kant u »Kritici rasudne moći« prihvatljivim i opravdanim rješenjem pomoću kategorije svrhovitosti u prirodi i ljudskom osjećanju.

I Kant je sebi postavio zadatak, koji ističe već u Predgovoru »Kritike rasudne moći«, da obrazloži i osvijetli kako rasudna moć koja »u redu naših spoznajnih moći sačinjava neki srednji član između razuma i uma«, ima također svojih principa a priori. Kant i raspravlja »o kritici rasudne moći kao sredstvu povezivanja dvaju dijelova filozofije u cjelinu«.

Međutim, mi ćemo u ovom izlaganju ostaviti po strani svu tu složenu problematiku kao i pitanja značenja kategorije svršnosti u prirodi, a razmotrit ćemo tek ukratko estetsko doživljajno područje.

To Kantovo razmatranje počinje od činjenice da svjesna predodžba ukoliko se promatra kao sredstvo za određenje predmetnosti utoliko ona imade logičnu vrijednost. Ukoliko se pak ona promatra kao refleks subjektivnog odnosa prema predmetu, odnosno kao način odnosa subjekta prema predmetu, u toliko je ona izraz »estetske kakvoće«. »Predmet se naziva svršnim samo zato što je njegova predodžba neposredno skopčana s osjećajem ugode, a sama ta predodžba jest estetička predodžba svršnosti.«

Dakle na temelju osjećaja ugode, odnosno neugode, pomoću ukusa, mi određujemo estetičku vrijednost, odnosno subjektivnu svršnost, dok se prirodna svrha određuje logičkim

pojmovima i predstavlja objektivnu svršnost. Ukratko, ukoliko promatramo predmet kao sam po sebi svrhovit — to ga uzimamo u smislu prirodne, objektivne teleologije, a ukoliko ga promatramo kao ugodno djelujući izvor na nas, to ga označujemo subjektivno svrhovitim, odnosno lijepim ili uzvišenim, tj. estetski vrijednim.

U doživljaju ljepote koji počiva samo na ugodi, podvrgnutoj nikakvim ni osjetilnim ni moralnim potrebama i interesima, radi se o doživljaju »bezinteresnog sviđanja«. I to je bezinteresno sviđanje u estetskom odnosu čovjeka prema objektu upravljeno prvenstveno na formu, koja daje umjetničkom djelu specifično jedinstvo i zatvorenost, a time i samodostatnost.

Dakako, da time Kant umjetničkom djelu i doživljaju odriče kao vrijednost svaku namjernost bilo patriotsku, bilo religijsku, bilo etičku, a time i didaktičku u bilo kome smislu. »Svrhovitost bez svrhe čini prema tome bit ljepote.«

Oblik je, dakle, a ne sadržaj ono što neki predmet čini estetski vrijednim, no kako je i oblik nešto objektivno, i ako mu je značenje subjektivno (izazivanje subjektivne ugode, i to kod svakog normalnog subjekta!), moguće je i estetski sud opravdati a priori. »Svijest o prostoj formalnoj svršnosti« jest osnovica toga. I upravo to znači da i estetski sud dobiva karakteristiku općevaljanosti i prema tome je i estetika kao znanost moguća.

Kant u svojoj estetici razmatra i zanimljivo, a danas naročito aktuelno pitanje, o slobodnoj i »priključenoj« ljepoti, o lijepom i uzvišenom, o umjetničkom doživljavanju, stvaranju i dr., a sve odgovore svodi na osnovnu svoju tezu o predmetu, koji je okarakteriziran kao *svrhovitost bez svrhe*, koji stvara genij, odnosno stvaralački inteligenat, koji spontano stvara po svojoj vlastitoj zakonitosti poput prirode, a njegovo djelo pobuđuje u čovjeku *ugodu bezinteresnog sviđanja*.

Kant je dakako i ovdje slično kao i na području etike, gdje je sve djelovanje nastalo iz dobrohotnosti ili ljubavi prema dobru, prebacio na područje legaliteta, iz ocjene estetske vrijednosti djela otklonio svako »značenje« i »ideju« kao odlučni faktor uz sam formalni izraz te ideje ili smisla, što, dakako, znači odviše veliko sužavanje vrijednosnih komponenata u određivanju estetske predmetnosti. Ipak je velika

prednost njegove estetike što je kao antitezu tradicionalnoj već od Aristotela zasnovanoj estetici »nasljedovanja«, odnosno »preslikavanja« prirode, postavio tezu o aktivnoj i stvaralačkoj funkciji umjetnika i prema tome o svojevrsnoj autonomnoj zakonitosti estetskog predmeta.

VII

Kantov kriticizam kao sinteza empirizma i racionalizma — koja dotada kao antiteza kulturnopovijesno stoji na stajalištu alternative jednostranog ili skepticizma ili konstruktivizma — prevladava tu alternativu (»ili — ili«) ulazeći smjelo u analizu svijesti s kritičkim zaključkom da spoznaja nije ni produkt čistoga iskustva ni produkt čistoga mišljenja, kako je svagda dotada »nekritički dogmatizam« bilo odozdo (empirizam) bilo onaj odozgo (racionalizam) naučavao. Tu tradicionalnu *»vjeru«* u mogućnost spoznaje zamjenjuje Kant »kritikom«, gdje se ukazuje na objektivnost, ali u isti mah i na tek djelomične mogućnosti ljudske svijesti. Kant jasno naglašava stvaralačku ulogu svijesti u spoznajnom procesu, ali u isti mah i ograničenost te svijesti, ograničenost njenih mogućnosti. Kategorijalna determiniranost naše spoznaje ne znači ograničenje samo s obzirom na subjektivne mogućnosti određenja predmetnosti, nego u isti mah znači i objektivnu ograničenost time što spoznaja ostaje uvijek samo u granicama fenomenalnosti, a nije u mogućnosti da otkrije stvarnost kakva ona jest.

Već je jedan od prvih Kantovih kritičara Friedrich Heinrich Jacobi (1743—1819) s pravom upozorio na imanentne teškoće Kantove spoznajnoteoretske supozicije. On je istaknuo da se bez pretpostavke realizma, dakle prihvatanja opstojnosti realnoga svijeta, ne može ući u Kantovu kritičku koncepciju, ali se s tom pretpostavkom ne može do kraja na tom misaonom putu ostati. Tumačenje afekcije osjetnosti sa strane noumenalne stvari o sebi, a po principu kauzalnosti, koji kritički osvijetljen vrijedi samo za područje fenomenalnosti, predstavlja svakako unutrašnju kontradikciju u Kantovu sistemu. Jacobi također uočava da kod Kanta svijest ne može predočiti ni samu sebe, a ni stvarnost, jer je svijest sama sebi dana

fragmentarno, a stvarnost joj se daje kao njenim mogućnostima određen i ograničen fenomen. I upravo tu pretjeranu kritičnost Jacobi, govoreći o spoznaji stvarnosti, prikazuje riječima: »U dvostrukom čarobnom dimu, nazvanom prostor i vrijeme, prividaju se pojave u kojima se ništa ne pojavljuje.« Naime, ne pojavljuje se ništa objektivnog, od svijesti neovisnog stvarnog svijeta. A upravo na tu kritičku tezu Jacobijevu nadovezuju onda i klasici marksizma, koji daju — budući da stvar o sebi ostaje nespoznatljiva — tom shvaćanju karakteristiku agnosticizma.

Ipak, uza sve to su i Marx i Engels podvukli vrijednost isticanja subjektivne uloge svijesti u spoznajnom procesu mimo koje spoznaje i ne može proći ni jedna spoznajnoteoretska rasprava poslije Kanta. Valja, dakako, još jednom podvući već istaknutu misao da se pojam agnosticizma odnosi samo na *spoznatljivost*, a nikako ne pogađa egzistenciju stvari. Na strani 44. svojih Prolegomena Kant izričito veli: »Ja svakako priznajem da izvan nas ima tjelesa, tj. stvari... Može li se to nazvati idealizmom? To je upravo protivno od njega.« I zato Kant i upozorava izričito da se pojam transcendentalnog idealizma ne smije zamijeniti s pojmom idealizma.

Svrha je, dakle, njegova kritičkog filozofiranja bila, da *spriječi spekulaciju.* Za Kanta je spekulacija »nekritičko ulaženje u područje nerješivih metafizičkih pitanja«. I zato on kritičkim razmatranjem hoće da »um drži u granicama, da se ne uzdigne u spekulaciju«. Drugim riječima Kant hoće da otkrije izvore i granice ljudske spoznaje, i na putu toga kritičkoga razmatranja ukazuje na ograničenost ljudskog uma, spoznaju koju dokantovska filozofija nije nikada ovako jasno izložila.

Kant je svakako progresivni mislilac, čija je filozofija odigrala značajnu kulturnopovijesnu ulogu. On je pokazao da je racionalno opravdanje religije nemoguće, jer je racionalna metafizika neodrživa, zato što se u svom izlaganju nužno zapleće u antinomije. U svojim Prolegomenama Kant metafiziku naziva »pjenom«. On je najznačajniji kritičar racionalističkoga dogmatizma kao i empirističkoga skepticizma (»siti smo dogmatizma koji nas ništa ne uči i ujedno skepticizma koji nam nigdje ništa ne obećava«, Prolegomena, str. 27). Već je Hegel u svojoj Enciklopediji (§ 81) tu zaslugu Kantovu ista-

knuo riječima: »Ovu misao, da se svagdje javlja kao bitna i nužna protivurječnost kod pokušaja uma da spozna ono bezuvjetno u svijetu — treba smatrati najvažnijim i najdubljim napretkom filozofije novijega vremena.«

Nasuprot svemu tome Kant je, provodeći transcendentalnu analizu subjekta, ukazao na horizont »iskustvenoga«, na iskustvom ograničenu građu ljudskog znanja. Preko granica toga horizonta ne možemo ništa vidjeti, ništa otkriti i ništa zaključiti. Pojavnost je ono što mi doživljujemo, ali to ne znači da se krećemo u svijetu pričina, nego u svijetu subjektivno doživljene i subjektivno odredive predmetnosti, koja je ujedno i općevažna (dakle ne proizvoljna!) i prema tome objektivna, jer tu pojavnost svaka ljudska svijest na isti način, pomoću istih kategorijalnih mogućnosti doživljava. Stvarnost, nezavisno od svijesti, samo je granični pojam. Nužno je pomišljiva, ali i nespoznatljiva, jer neovisno od instrumenata (kategorija) naše svijesti ne možemo ni o kojoj spoznajnoj predmetnosti govoriti. Te su Kantove kritičke teze — po kojima njegova filozofija i nosi naslov kriticizma — za svako buduće filozofiranje nezaobilazne, ali, dakako, kao otvoreni problem ostavljene. Upravo ovdje leži onaj neriješeni ostatak kantovskoga problema, ostatak koji ostaje kao zadatak njegovim nastavljačima na području gnoseologije sve do naših dana.

Kant je etički i estetski problem izložio tako da se poslije njega ni tim problemima mimo njega ne može prići. Njegova rigoroznost moralne ocjene i razlikovanje moraliteta i legaliteta ostaje još i danas otvoren problem etike i jedna od osnova suvremene antropologije. Njegova formalistička estetika i po njoj izloženi problemi umjetnosti kao svojevrsnog odnosa subjekta prema stvarnosti ulaze kao teze u diskusiju u suvremenoj estetici. A što je najznačajnije, Kant je otvorio opću problematiku koju nastavljači njemačkog idealizma — Fichte, Schelling, Hegel — na različite načine nastavljaju i razrađuju. Izvori i putovi njihove filozofije leže u dubini i širini Kantova filozofiranja, koje otvara široke misaone horizonte. Leže i izviru samo zato što je Kantov sistem doista univerzalna sinteza i analitički sistem kulturnih tendencija njegova vremena. Iz njegova filozofskog sistema izlaze filozofski problemi, a onda i sistemi koji dolaze poslije njega, pa čak i kad su u potpunoj suprotnosti s njime.

III. JOHANN GOTTLIEB FICHTE[1]

I

Fichte hoće da bude tek tumač i nastavljač Kantove filozofske misli i sve ono što on suprotstavlja Kantu nije prvenstveno pomišljeno kao antiteza nego kao konsekventna i nužna korektura Kantova sistema samog. Dok su se teze Kantove filozofije iscrple više-manje u kritičkoj analizi, odnosno samokritici svijesti, dotle Fichte na njih nadovezuje kritiku koja obuhvata i ontološko područje objekta, odnosno stvarnosti, ali sve u želji da produbi Kantov kritičko-analitički stav i da ga konsekventno domisli dokraja. Fichte u svom fundamental-

[1] J. G. Fichte rođen je 19. V 1762. kao sin siromašna radnika (tkalca) u Rammenau, pokrajine Oberlausitz. Neki plemić iz blizine, saznavši za darovito radničko dijete, pobrinuo se za njega i omogućio mu školovanje i studij. Od 1774—80. pohađao je plemićku školu u Pforti. 1780. počeo je studij teologije u Jeni, a kasnije u Leipzigu. Kad je umro njegov dobrotvor, Fichte se sam izdržavao na studijama. Od 1784. bio je kućni učitelj. Upoznavši 1790. Kantovu filozofiju, koju je morao proučiti kao instruktor studenata u Leipzigu, postao je oduševljen Kantov sljedbenik. 1791. dolazi u Königsberg Kantu, koji i posreduje, da se štampa Fichtovo djelo »Kritika svake objave« (Kritik aller Offenbarung, 1792). Kako je djelo pomutnjom izašlo anonimno, i kako se javno pretpostavljalo da je to očekivano Kantovo djelo o filozofiji religije, to je poslije Kantova javnog demantija postao Fichte preko noći slavan. 1794. postaje Fichte profesor u Jeni, a i sam Goethe je potpisao prijedlog za njegovu profesuru. Fichte je imao u Jeni oduševljeno slušateljstvo. Zbog jednoga članka u »Filozofskom žurnalu« došao je u oštar sukob sa teolozima, bio je optužen zbog ateizma i otpušten iz službe. 1799. preselio se u Berlin, gdje je ušao u krug romantičara (Tieck, Schleiermacher, Fr. v. Schlegel i dr.). Držao je privatna predavanja i imao velik uspjeh. 1805. dobio je profesuru u Erlangenu, gdje je samo jedan semestar predavao. Pred prodorom Francuza otišao je u Königsberg. Po-

nom djelu »Nauci o znanosti« neće ništa drugo nego da izloži i prikaže principe i izvode iz Kantove filozofije. U svom »Uvodu u nauku o znanosti« Fichte doslovno veli: »Ja sam odvajkada govorio, pa to ovdje opet kažem, da moj sistem nije nikakav drugi nego Kantov; tj. on sadržava isti nazor o stvari, ali je u svome postupku posve nezavisan od Kantova prikazivanja.«[1] A ipak postoje dvije činjenice koje uvjetuju osnovno razilaženje između Fichtea i Kanta, a to su: a) izlazište njihovih sistema i b) centralna tačka oko koje se njihovi sistemi kreću. Kant je prvenstveno prirodoslovac, ili barem duboko vezan svojim duhovnim razvojem za to znanstveno područje, pa je ono izlazište njegova filozofiranja, dok je Fichte za to područje imao vrlo malo interesa, pa u njegovu mišljenju ono nije imalo nikakvo determinatorno značenje. Druga razlika između obojice filozofa leži u tome što je Kant etički problem uvrstio u svoj sistem kao teorijski zanimljivo, a praktički vrijedno, ali ipak tek jedno i svojevrsno područje ljudskoga djelovanja i stvaralaštva, dok Fichte upravo etički problem stavlja kao centralni i osnovni problem svoga sistema. S etičkim problemom povezano je kao najvažnije pitanje, pitanje smisla ljudskog života i povijesni svijet čovjeka. S primatom praktičkoga uma označava Fichte cijelo svoje filozofiranje. Fichte nastoji raznolikost i raznovrsnost Kantovih problema dovesti opet do jedne jedinstvene izlazišne, a time

---

slije poraza kod Jene i premda je bila francuska vojska u Berlinu, držao je Fichte u zgradi Akademije patriotske govore pod naslovom »Govori njemačkoj naciji« (1807—8). Kad je osnovano berlinsko sveučilište bio je Fichte (1811) biran za profesora i prvoga rektora toga sveučilišta. Umro je 29. I 1814.

Fichte je bio čovjek svojevrsne borbene i gotovo heroičke prirode. Izrazita spekulativna priroda, ali ujedno mislilac koji je znao da misao vrijedi koliko ulazi i utječe na pitanja i probleme života. U bici oko tada aktuelnih religijskih pitanja oštro učestvuje i biva kao polemički ateist maknut sa položaja sveučilišnog profesora. Za vrijeme francuske okupacije Berlina uz veliku ličnu opasnost drži patriotska predavanja. Ističe veliku odgovornost učenjaka i učitelja, koji kao svećenik istine u cilju ostvarivanja bratstva svih naroda treba da se žrtvuje. To je svojim životom i dokazao.

[1] J. G. Fichte, Odabrane filozofske rasprave (I. Određenje čovjeka, II. Uvodi u nauku o znanosti), Kultura, Zagreb 1956, preveo V. D. Sonnenfeld. Pogovor napisao Vladimir Filipović. Daljnji u ovom tekstu iza citata naznačeni brojevi odnose se na stranice ove knjige.

i stvaralačke tačke svega. On traži jedan apsolutni princip, iz koga izlazi sve, a taj je princip — svijest. I dok je Kant pod sviješću razumijevao ljudsku svijest kao zbir zakonitosti iskustvenoga svijeta, Fichte je u svijesti otkrio apsolutnu osnovu svega bitka. Za njega je svijest — *apsolut*. Ali ne svijest kao individualna pojava, nego svijest kao sinopsis svijeta. Uz taj osnovni problem, svijest kao povijesni proces predstavlja također značajan predmet Fichteova istraživanja. Po njemu prvi puta u povijesti filozofije postaje povijesni svijet, kao nastavak etičkoga problema, osnovni problem filozofije. Smisao ljudskoga života, uloga čovjeka u svijetu, zadatak njegov u povijesnom toku — stoje kao izlazišna pitanja Fichteova umovanja. Svijet — priroda oko čovjeka, a i kozmos u cjelini — postaju tek okvirni i prema tome periferni problemi filozofije.

Taj njegov stav tražio je reformu znanstvene, a prvenstveno filozofske metode koju Fichte obrađuje u svojoj dijalektici, a koja u njegovu sistemu ima svoga pravog a i prvog novovjekog začetnika.

Zašto prvog novovjekog začetnika?

U staroj grčkoj filozofiji nalazimo dva glavna predstavnika dijalektike, koji je i razrađuju u dva njena osnovna smisla. Jedno je Zenonova racionalna ili subjektivna, dvočlana dijalektika, kojom se refleksivni principi identiteta i isključenja trećega primjenjuju u negativnom smislu na pojam bitka, a drugo je objektivna, predmetna, tročlana dijalektika Heraklitova, kojom se tumači zbivanje svega što opstoji kao borba suprotnosti, koje se suprotnosti ujedinjuju u harmoniji svijeta i života kao u sintezi te oprečnosti. Jednako kao zbivanje bitka odvija se i ljudska spoznaja u smislu suprotnosti misli i harmoniji kao sintezi. U Zenonovoj dijalektici imamo alternativni osnovni stavak: ili — ili, a u Heraklitovoj dvije suprotnosti, koje se spajaju u trećem principu, harmoniji, odnosno sintezi. Dakle, racionalna — dvočlana (Zenon) i realno-tročlana dijalektika (Heraklit).

U novovjekoj filozofiji Kant zastupa negativno-dijalektičko stajalište, ukazujući na antinomije u koje se zapleće ljudska svijest kada pokušava razumskim putem razriješiti probleme koji leže u osnovama bitka uopće. Tu negativno-dijalektičku stepenicu u razvoju novovjeke dijalektičke misli

otklanja Fichte, pa je kod njega prvi puta jasno formulirana dijalektika u tročlanom obliku: teze-antiteze-sinteze. Umjesto Kantova receptiviteta spoznaje, zastupajući shvaćanje o spontanosti spoznaje Fichte svijesti suprotstavljeni objekt nužno shvaća kao neki »drugobitak« (platonovski »dhateron«), a to nije drugo nego negacija prvotnoga. Prevladavanjem ove negacije — negacijom negacije — dolazimo do sinteze ovih dviju suprotnosti. Jednako se tako antitetičke teze znanja u sintezi ukidaju i time uzdižu na viši stupanj znanja, do stepena spoznaje.

Polarna povezanost predstavlja fundamentalnu strukturu svega ljudskog i svjetskog zbivanja, a po tom i spoznavanja. Fichteova dijalektička metoda izvanredan je oblik spajanja sintetičkog i analitičkog znanstvenospoznajnog postupka. U osnovnoj tezi bivaju svagda analizom pronađene suprotnosti, odnosno protivurječnosti, koje se onda u višoj sintezi ponovo prevladavaju, odnosno dokidaju. Sinteza prema tome nikada ne znači smirenje, jer se u njoj javlja unutrašnja protivurječnost koja postaje izlazište novoga dijalektičkog razvoja, po čemu se proces odvija na isti način neprestano dalje — u beskonačnost. Fichte tako jasno pokazuje nužni kontinuirani i beskonačni niz dijalektičkoga procesa u kome svaka sinteza predstavlja novu tezu za nastavak dijalektičkoga toka.

Fichte je tako pomoću svoje izvanredno razrađene metode razradio svoj svojevrsni zatvoreni sistem filozofskoga umovanja, a samu metodu su onda dalje razradili Schelling i Hegel, a kasnije i »hegelovska ljevica«.

Fichte u težnji za radikalnom promjenom čak ni ime »filozofija« nije ostavio, nego ju je nazvao »naukom o znanosti«, a daleko je bio od pomisli da obrazlaže bilo kakve »mrtve pojmove« filozofije. Njega zanima samo djelotvorna, životna problematika, Fichte kaže: »Naša filozofija postaje poviješću našega vlastitoga srca i života, a kako mi sami sebe nalazimo, tako zamišljamo čovjeka uopće i njegovo određenje« (str. 139).

Dijalektička metoda dovodi svakako transcendentalizam u posve drugu poziciju, s koje se korigira ili tačnije prevladava dualistički karakter Kantove filozofije. Taj dualistički karakter Kantov nastoje korigirati svi njegovi nastavljači, od kojih je Fichte prvi i veoma radikalan.

II

Fichte, dakle, želi, neovisno od Kantovih izvoda, ali u duhu njegove filozofije, da dokraja konsekventno razloži tezu »kopernikanskoga obrata«.

Po mišljenju Fichtea Kant je »filozofiju stvari« (Ding-Philosophie) svojih predšasnika opravdano zamijenio »filozofijom jastva« (Ich-Philosophie) ukazujući na to da se svijet spoznaje prema principima i zakonima svijesti, a ne obratno, ali je ipak ostavio »stvar« kao nespoznatljivi, a ujedno determinatorni faktor spoznaje. I upravo rješenje toga problema postavio je Fichte sebi kao zadatak da dosljedno, dokraja dosljedno, domisli izlazišne teze Kantove filozofije.

Fichteu je do toga da spoznajni predmet »objekt posve ozbiljno, a ne samo prividno, postavlja i određuje pomoću moći spoznavanja, a ne moć spoznavanja pomoću objekta« (str. 173). Ipak ne samo moć dohvatanja i određenja, nego i granice ljudske svijesti uopće leže u toj svijesti samoj. Drugim riječima, nije područje spoznavanja ograničeno nekim vansubjektivnim, graničnim, nespoznatljivim svijetom, nego granicama te svijesti same. Samo moći, odnosno sposobnosti, subjekta predstavljaju granice spoznaje. Subjekt je ograničen samim sobom kao što i sva moć i doseg proistječu iz njega samoga. U tom svom radikalnom stavu Fichte, kako rekosmo, napušta čak i naziv »filozofija«, koji je opterećen raznim tradicionalnim određenjima i definicijama, i mjesto njega obuhvata tu problematiku nazivom »nauka o znanosti.«

Mjesto Kantove formulacije osnovnog problema filozofije: »Kako su mogući sintetički sudovi a priori«, postavlja Fichte kao osnovno pitanje filozofije da »navede razloge svakoga iskustva«. Po njegovu mišljenju filozofija je dotada griješila, jer se služila metodom apstrakcije, pa je u spoznaji stvari ili apstrahirala spoznaju, te je naprosto dogmatski tvrdila da su predodžbe produkti stvari (dogmatizam) ili obratno, apstrahirala stvar, te su predodžbe bile tumačene naprosto kao produkti svijesti (idealizam). Drugim riječima apstrahirala je ono što je »nerazdruživo povezano«, i svaki puta jednu od tako na silu razdruženih strana, apsolutizirala, žrtvovavši jednom stvarnost, a drugi puta svijest. Fichte oba ova stajališta i s njima skopčane izvode odbija kao nekritične, ukazujući ujedno na to da se oni ne mogu međusobno ni nadopunjavati, a ni

pobijati, jer leže na potpuno suprotnim osnovnim supozicijama. I dok je u »dogmatizmu« (a ovamo spadaju svi oblici empirizma i realizma, odnosno materijalizma, a pogotovu njihove varijante senzualizma i determinizma) svijest, »Ja«, naprosto produkt transcendentne stvari (a time je svijest nužno nesamostalna i neslobodna!), dotle je u idealizmu čitav stvarni svijet produkt svijesti odnosno inteligencije. U dogmatskoj je koncepciji sve protumačeno pomoću mehaničke zakonitosti, pa prema tome nije moguća ni sloboda, a po tome ni moralna samostalnost i odgovornost. Fichte odbija mogućnost održivosti obiju ovih antiteza. Pomiriti te dvije opreke je također nemoguće, jer su izlazišne premise kao prvotni aksiomi zastupnicima tih gledanja neposredno evidentne i na njima se ljudska shvaćanja nepomirljivo razilaze. I zato se svaki mora odlučiti kakvom će se filozofskom stajalištu prikloniti. I upravo u vezi s tim izlazišnim pitanjima postavio je Fichte onu svoju poznatu klasičnu tezu: »Kakvu tko filozofiju bira, ovisi o tome, kakav je tko čovjek, jer filozofski sistem nije mrtav komad pokućstva, koji se može odložiti ili prihvatiti, kako nam je po volji ...« (str. 186).

Središnji pojam Fichteove kritike bila je interpretacija Kantova transcendentalnoga idealizma, gdje se uglavnom kritički osvrnuo na značenje pojma »stvari o sebi«, koja ne može predstavljati nešto svijesti transcendentno, nešto transsubjektivno, jer bi time i Kant stajao na stajalištu empirističkoga dogmatizma, a time bi bio sam u sebi kontradiktoran. Taj »dogmatizam kantovaca«, a »koji bi oni voljeli naprtiti Kantu« (str. 241) Fichte najenergičnije odbija. Fichte u toj kritici o predmetu spoznaje doslovno veli: »Što je dakle predmet? Ono što je pomoću razuma *pridano* pojavi, *sama misao*« (str. 239). Dakle, »stvar o sebi« je jednako tako svijesti imanentni sadržaj, po svijesti proizvedeni intencionalni predmet kao i sve ostalo fenomenalno određenje dotične predmetnosti, jer govoriti unutar svijesti o nečemu »izvana« je po mišljenju Fichteovu — besmislica.

I Fichte onda dalje u izvođenju kaže: »Samo se pri tome, kao posvuda tako dakle i ovdje, ne smije smetnuti s uma da zor jest i ostaje podloga pojma: ono što je u njemu shvaćeno. Mi sebi ne možemo ništa apsolutno izmisliti ili mišljenjem stvoriti; mišljenje, kojemu nije osnova zor koji u istome ne-

podijeljenom momentu ne sadržava zrenje koje opstoji, jest prazno mišljenje i nije zapravo nikakvo mišljenje; u najboljem slučaju moglo bi biti mišljenje jednoga prostog znaka za pojam, i ako je taj znak, kao što je očekivati, riječ, onda bi moglo biti nemisaono izgovaranje te riječi. Ja sebi mišljenjem nečega oprečnoga određujem svoj zor; to i ništa drugo znači izraz: ja shvaćam zor« (str. 243—4).

Dakle u Fichteovoj filozofiji nije riječ o subjektivnom idealizmu u smislu bilo koje vrste solipsizma, jer pojam svijesti nije identičan s pojmom individualne svijesti, niti je »predmet« konstrukcija, odnosno samovoljna produkcija svijesti.

Fichte u svojoj »Nauci o znanosti« izričito tvrdi da je »um ono jedino što je o sebi, a individualitet je samo akcidentalan; um je svrha, a osobnost sredstvo«. Ili malo niže kada tvrdi da »je samo um vječan; individualitet pak mora neprestano odumirati«.

Fichte čak tvrdi i to — što mnogi, koji izvode smisao njegova filozofskoga pogleda više iz imena (»subjektivni idealizam«) nego iz sadržaja, previđaju da je njegovo »izlazišno stanovište« kao i svako pretkritičko stanovište nužno *realistično*. Subjektivni idealizam ne negira tu individualno svjesnu polaznu fazu u relaciji: Ja — Ne-ja, odnosno subjekt—objekt. Samo što se ta relacija s jednog »višeg stupnja inteligencije«, odnosno svijesti, drugačije *vidi* i *tumači*. Drugim riječima, Fichte smatra da *realitet izvanjskoga svijeta nije nikakav argument protiv idealizma*. Realističko je stajalište za njega tek polazni i prelazni podređeni stadij koji se u kritičkoj svijesti transcendentalnog idealizma prevladava. Fichte izrijekom tvrdi da se *idealizmom prevladava dogmatski realizam* tako što ga on u sebi uključuje i objašnjava, jer stvarni svijet nije i ne može biti ništa drugo nego *produkt vlastitih predodžbenih mogućnosti*. Svijest o predmetnosti je za Fichtea svakako predmetotvorna u značenju smislene i sadržajne ograničenosti, odnosno određenosti. I to je upravo izlazišna spoznajnoteoretska teza Fichteova. U »Određenju čovjeka« Fichte kaže: »U svakome opažanju opažaš samo svoje vlastito stanje« (str. 46), a to je temelj njegova subjektivnog idealizma. Svojom tezom subjektivnog idealizma Fichte govori tek to da je nemoguće inteligenciju, odnosno duh, izvesti, protumačiti, ra-

zumjeti, obrazložiti iz stvari, iz stvarnoga svijeta. Ne samo forma iskustva — kao što misli Kant — nego i njen promjenljivi sadržaj nastaje u djelovanju svijesti. To djelovanje ne otkriva neki određeni, gotovo statički bitak, jer osnovno u našem svijetu nije *činjenica* (»Tatsache«), nego *čin* (»Tathandlung«). Treba dakle, i u filozofiji, koja znači razumijevanje i tumačenje života, poći kao i u životu od »čina« svijesti, a ne od »činjenice« svijesti. Čin je izvoran, a činjenica je izvedena. Čin je zbiljski, a sve ostalo proizlazi iz njega. Fichte nalazi i u »zemaljskom svijetu *čin*, izvjesno kretanje materije postaje prvom karikom materijalnog lanca, koji se provlači kroz cijeli sistem materije« (str. 129). A taj je sistem rađen na principu dijalektike i progresa, dakle — čina.

Čovjek u biti svojoj nije činjenica — jer to bi značilo nešto statičko! — nego čin. Nasuprot Descartesovoj tezi: »Mislim, dakle jesam«, postavlja Fichte svoju tezu: »*Radim, dakle jesam.*« »Volja je ono djelatno i živo umskoga svijeta, kao što je kretanje ono djelatno i živo osjetilnoga svijeta« (str. 129). Iskustvo prema tome i nije drugo nego sistem zorova i predočaba u smislu malo prije citiranog Fichteova izvođenja, po kome »Ja« na taj način producira predočeni svijet. No »Ja« ne producira »Ne-ja«, koji mu je dan i bezuvjetno potreban za djelovanje, po svojoj samovolji. Ono nije nikada kod Fichtea pomišljen konstruirani fantazijski produkt, nego »Ja« taj »Ne-ja« »ćuti« i određuje po svom nužnom, stvaralačkom činu, koji je *izvoran* i iz koga dolazi sve što čovjek zna i spoznaje. Kad Fichte govori o »Ja«, dakako ne misli na određeno lice, nego na »umno biće uopće«.

U svijesti su u isti mah ostvareni i »čin« i svijest o tom činu kao dvije nedjeljive komponente. Svjesni čini uvjetuju sve iskustvo koje nije kao kod Kanta samo iskustvo o prirodi, nego iskustvo koje ponovo omogućuje i transcendentnu metafiziku, ali ne više metafiziku stvarnosti, stvari (Ding an sich) nego metafiziku jastva (Ich-Metaphysik). Dakle um nije vezan, nije determiniran, pa ni u smislu Kantova aficiranja nekom gotovom stranom mu stvarnošću, nego je samostalan. Um je za sebe i samo on postoji, a sve što jest, mora biti u njemu osnovano, da može uopće biti i po njemu protumačivo,

da uopće nešto jest. Fichte veli: »Čovjek iz sebe samoga i pomoću sebe samoga i svoga neposrednoga znanja propisuje zakone bitku i njegovoj suvislosti« (str. 63).

I u tome leži glavno odvajanje Fichtea od Kanta. Dok Kant u analizi spoznaje nalazi u njoj elemente svijesti i aposteriorno dane poticaje i determinante izvana, Fichte se vraća opet na jedinstvo nalazeći njegov princip u *apsolutu*, koji je dan u stvaralačkoj svijesti. Apsolut, dakle, ne može biti ni stvar o sebi, a još manje prazna transcendentalna forma svijesti, nego je on duhovan, ličan, a Ja je izvor svega mišljenja, svega znanja, a po tome i svega što jest.

Fichte u svojoj raspravi o »Određenju čovjeka«, uvjeravajući u dijaloškoj formi protivnika u ispravnost svoje teze, završava taj odlomak riječima: »Ti, dakle, uviđaš da je sve znanje samo znanje o sebi samome, da tvoja svijest nikada ne izlazi izvan tebe samoga, i da ono što ti držiš za svijest o predmetu, nije ništa drugo nego svijest o tvome *postavljanju nekoga predmeta*, koje ti prema nekom unutrašnjem zakonu svoga mišljenja nužno izvršavaš istodobno s osjetom?« (Str. 65.)

Iz toga duhovnoga principa izvodi onda Fichte sve: i prirodu i kulturu. Matematski principi prirode jednako su tako duhovne prirode kao i ostali spoznajni, a dakako i etički i estetski principi kulture. U svijesti, u tom apsolutu, nalaze se osnove čitave zbilje, principi i struktura čitavoga bitka. Osnovna je supstanca svijeta »Ja«, koji kod Fichtea predstavlja stvaralačku vezu duha, volje i ćudorednosti. Ta je stvaralačka veza ujedno i određena sistematska povezanost. Svijest iz svojih osnovnih određenja sve ostalo a priori konstruira — slično kao u izvodima matematike za područje prirode! — a »objektivni svijet« pripada zapravo »svijesti« koja nije po svojoj osnovnoj ulozi upućena na neki mrtvi bitak, nego na život, na djelovanje (Handeln). A oko toga problema *akcije* i *rada* kao centralnog pitanja kreće se sva filozofija Fichteova. I to ide kod Fichtea tako daleko da i oznaka, odnosno *kriterij istine*, ne leži na području teorije, nego *na području prakse*. U praktičnom se zasnivaju izvori i kriteriji vrijednosti sveukupne ljudske teorije. Za njega je i »intelektualno zrenje« zapravo »neposredna svijest da čovjek djeluje i kako djeluje«. A Fichte tvrdi u svojoj »Nauci o znanosti« i ovo:

»Mi ne radimo zato, što spoznajemo, nego spoznajemo zato što smo određeni za rad; praktični um je zato korijen svakoga uma.«

III

Prednost duha idealizma pred svakom vrstom fatalističkoga naturalističkog determinizma jest osjećaj slobode i sigurni uviđaj da čovjek i njegova svijest nisu naprosto slijepi produkt apsolutnih determinanata svijeta. Kako smo naprijed izložili Fichteovu tezu da je stvarni svijet izvan nas samo »produkt naših vlastitih predodžbenih mogućnosti«, to ta činjenica upućuje nužno na sigurno postojanje naše stvaralačke *slobode*. A to je upravo izlazišni pojam Fichteove *etike*, koja je ujedno *centralno područje njegove filozofije*. Njegov osnovni problem je problem samospoznaje, pitanje što je zapravo čovjek kao praktički, a tek po tome i teoretski djelotvorni subjekt. Taj stvaralački subjekt to smo mi, to je naš ljudski svijet, to je sve ono što mi i kako mi doživljujemo i što mi kao ljudi stvaramo. Jer životni poziv ljudski ne leži u tome da »zna«, nego da prema svome znanju »radi«. Fichteov se čitav sistem kreće upravo oko ove, a to će reći etičke tematike.

»Ja« kao čista djelatnost i jest u biti neograničen i slobodan, ali kao ograničeni, konačni dio objektivnog svijeta, kao individualni, empirijski »Ja« ne može biti puni i pravi izraz svoga bivstva. S jedne je strane u beskonačnoj težnji slobodan, ali s druge je strane mogućnostima života vezan i ograničen. I upravo zato moralni zakon kao kategorički imperativ njegova bića traži da čovjek prevladava duhovnom težnjom osjetne porive. U prevladavanju prepreka, u savladavanju »Ne-ja« kao objektivne zapreke i nagonskih poriva u sebi sastoji se djelatnost i ostvaruje stvaralačka borba kao manifestacija individualnoga ljudskog bića i afirmacija njegovih vrednota. Osjetnost i s njom skopčana ugoda čini čovjeka ovisnim o objektu, a po njoj postaje naslada samosvrhom. No takvo je ljudsko djelovanje nužno povezano u uzročni lanac prirode i determinirano fatalnom nužnošću — kao kod Spinoze. Fichte nasuprot tome vidi svrhu i smisao ljudsko-

ga djelovanja u *slobodnoj djelatnosti* i tako u zadovoljstvu sa samim sobom. »Raditi, raditi, to je ono zbog čega smo mi ovdje.« I ne začuđuje onda nikoga kad Fichte tvrdi da su sva naša teoretska pitanja zapravo sekundarna pitanja, jer izlaze iz našega praktičnog držanja, iz naše prakse, iz našega htijenja i stvaralaštva, po kome smo mi upravo ono što jesmo. Fichte izričito veli: »Moj je svijet — objekt i sfera mojih dužnosti i apsolutno ništa drugo« (str. 107) ili na drugom mjestu (u Određenju čovjeka) obraćajući se čovjeku kaže mu: »Tvoje djelovanje i samo tvoje djelovanje određuje tvoju vrijednost« (str. 94). A treba raditi uvijek i samo u skladu sa svojom savješću. »Ne čini ništa protiv svoje savjesti«, a po takvu stavu moralni akti nisu protumačeni po uzrocima — nego po svrhama. I prema tome stvari i uopće svijet nije tu za sebe i po sebi, nego za nas, upotrebiv za naše svrhe i za naše ciljeve života. Čovjek i kao individualni subjekt nije bezuvjetno ovisan i nužno determiniran izvjesnim svrhama što izvan njega u stvarnosti leže, nego je slobodan i autonoman. A on zna da je i orthonoman, jer je uviđaj u nužnost vrijednoga djelovanja za njega očit. Refleksijom se čovjek uzdiže kao umno biće nad svoju nagonsku sferu. I dok nagonske sile tjeraju čovjeka na udobnost, mir i užitak, svijest i osjećaj dužnosti, izraženi u trebanju (Sollen), upućuju ga uvijek na nove zadatke, na novu djelatnost, na neumoran i vrijedan rad koji nikada ne završava, jer »čovjek nije proizvod osjetilnoga svijeta, a krajnja se svrha njegova bitka ne može postići u njemu«. (Str. 154.)

Kao što je u spoznajnoj teoriji pošao Fichte od kritike, odnosno kako je on to formulirao, nadopune Kanta, tako on to čini i u etici. Po Fichteovu mišljenju Kantov je kategorički imperativ u svojoj univerzalnosti neodrživ, jer svaki čovjek ima svoj *zaseban poziv*, svoje osobite zadatke u životu, svoju posebnu *ulogu u zajednici*, te prema tome principi moralnog djelovanja, koji su povezani s tim specifičnim zadacima života, ne moraju biti svagda univerzalni, a da budu ipak — s obzirom na određenu životnu funkciju — kategorički. I zato Kantovu formulaciju kategoričkog imperativa: »Čini uvijek da možeš htjeti da maksima tvoga djelovanja postane općenit zakon« zamjenjuje Fichte formulacijom: »*Radi tako da bi mogao*

maksimu svoje volje pomišljati kao vječni zakon za sebe«[1], ili drugim riječima: *»Ispuni svagda svoje određenje«* — svoj poziv, svoj zadatak, a taj je jasno određen u ljudskoj savjesti, a spojen s njegovim pozivom u životu. Savjest i nije drugo nego neposredna svijest naše određene društvene dužnosti, koja ujedinjuje našu višu prirodu s apsolutnom slobodom. Čovjek mora biti u sebi jedinstven, skladan i sam sebi dosljedan, a tim će ostvariti harmoniju svoga zbiljskoga »Ja« s onim idealnim »Ja«.

Pojam slobode kod Fichtea ima prema tome dublje značenje nego kod Kanta. Čovjek je po Kantovu mišljenju po svom univerzalnom principu trebanja oslobođen od prirodne determinacije, ali ipak nije svatko na svoj način od nje oslobođen. Kod Fichtea se pak radi upravo o toj osebujnoj *ličnoj slobodi*, gdje svaki čovjek, ispunjavajući svojevrsni poziv, svoje naročito određenje, ispunjavajući svoju osebujnu dužnost, po njoj nalazi i svoj put, način i granice oslobođenja od nužde prirode. Kategorija slobode kod Fichtea je onaj fundamentalni pojam kojim se tumači bit, uloga i smisao ljudske egzistencije. Po slobodi i samosvojnom stvaralaštvu oslobađa se čovjek od vansubjektivne determinacije i ostvaruje svoj viši poziv, poziv svoga ljudskoga bića, a to je ostvarenje moralnoga zakona u sebi. To određenje izvire iz postulata ljudske savjesti, a često je u suprotnosti s porivom za nasladom, udobnošću, korišću i sličnim. Ostvarivanje te i takve ćudoredne čovječnosti beskonačni je zadatak čovjeka. Drugim riječima nad sferom prirode, nad slojem fizikalnoga i fiziološkog reda, ostvaruje se po čovjeku, iz uviđanja slobode i uviđanja dužnosti, jedan novi sloj, jedan novi red slobodne humane djelatnosti, a to je upravo svijet morala i kulture, područje ostvarivanja ideje čovječnosti. Fichte veli: »Na meni nema ništa uistinu realno, trajno, neprolazno osim dvije stvari: glas moje savjesti i moja slobodna poslušnost. Glasom moje savjesti priklanja se duševni svijet k meni i obuhvaća me kao jednog od svojih članova; svojom slobodom poslušnošću uzdižem se ja sam u taj svijet, shvaćam ga i djelujem u njemu« (str. 145). Osnova ljudskoga bića i života nije prema

---

[1] J. G. Fichte: »O pozivu učenjaka« (Antologija filozofskih tekstova, Zagreb 1958, str. 313).

tome *uzročnost* koja leži u supstanciji svijeta — kao kod Spinoze — nego *svrhovitost* koja se nalazi u svijesti, odnosno savjesti ljudskoj.

Fichteu je jasno da čovjek nikada ne može u tom smislu dostići i ostvariti punoću svoga moralnoga cilja i to zato što je ograničen u svojim realnim mogućnostima. No, prema njemu treba uvijek da teži i dužnost mu je da maksimum toga ostvaruje. Svoje bezgranično teženje treba da čovjek ostvaruje u jednom ograničenom svijetu, u svijetu ograničenih mogućnosti, koji svijet i neće moći nikada postati svijet kao izraz ljudskoga pravoga bića. Jasno je Fichte to formulirao u svojoj raspravi »O pozivu učenjaka« riječima: »Konačna je svrha čovjeka da sebi podvrgne sve neumno i da time slobodno prema svojim vlastitim zakonima vlada, što je kao zadnja svrha potpuno nedostiživo i uvijek mora ostati nedostiživo, ako čovjek neće prestati biti čovjekom, i ako neće postati bogom. U pojmu čovjeka leži da je njegov posljednji cilj nedostiživ i da put do toga cilja mora biti beskrajan. Stoga nije poziv čovjeka da taj cilj dostigne, ali on može i treba da se tom cilju što bliže primakne, pa je stoga približavanje tom cilju beskrajno i ujedno njegov pravi poziv kao *čovjeka*, tj. kao umnog, ali smrtnog, kao osjetilnog, ali slobodnog bića.«[1] Ljudski život u potpunosti ispunjenja svojih mogućnosti ostat će tako vječni zadatak, a svako determinističko tumačenje ljudskoga djelovanja je njega nedostojno.

IV

Ipak da bi se taj i takav svijet mogao ostvarivati nije dovoljna snaga i zalaganje pojedinca. Uvjeti za mogućnosti ostvarivanja ličnosti leže u *slobodnoj zajednici slobodnih ljudi*, koji u uzajamnom potpomaganju ostvaruju uvjete za mogućnost realizacije slobode i po njoj humanosti, jer naš ljudski svijet i nije drugo nego »svijet ili sistem od više pojedinih volja: ono sjedinjenje i neposredno uzajamno djelovanje više samostalnih i nezavisnih volja među sobom« (str. 146). Taj pak život treba da regulira sistem pravnih principa koji na-

---

[1] Antologija filozofskih tekstova, Zagreb 1958, str. 315.

staju i egzistiraju samo kao potrebe zajednice. Područje legaliteta i moraliteta je kod Fichtea još oštrije razlučeno nego kod Kanta.

Zaokupljen tim pitanjima Fichte se bavio intenzivno problemima zajednice, naroda, nacije i čovječanstva, jer upravo društvo je ono koje izvanjski uvjetuje mogućnost razvitka pojedinca. Poziv pojedinca, a po tom pozivu onda i smisao i vrijednost njegova života, može se ostvarivati samo u ljudskoj zajednici. Kulturni rad može se odvijati samo u ljudskoj zajednici. Tu svoju tezu Fichte često i u mnogim svojim djelima ponavlja i ističe. Politički se Fichte priklonio, poput Kanta, idejama francuske revolucije. Revolucionarnu proklamaciju o samostalnosti i slobodi pojedinca uzeo je kao najprogresivniju tezu za uređenje državnog života. Goethe je Fichtea javno proglasio izrazitim jakobincem.

Već u samom problemu slobode i slobodnog djelovanja postavlja Fichte postulat da svatko treba da ograniči svoju slobodu ondje gdje bi ta sloboda u isti mah značila ograničavanje slobode drugoga. »Ograniči svoju slobodu i poštuj tuđe siljeve« (Određenje čovjeka, str. 106). Drugim riječima, sloboda svakoga pojedinca treba da se ograniči mogućnošću slobode drugoga uz uvjet da i ovaj drugi to isto učini. Država se svojim zakonima mora za to pobrinuti. I upravo na tim problemima prelazi Fichte granice individualne etike i razrađuje moralne probleme u okviru *socijalne etike* (»Postupaj s drugim primjerno njegovu moralnom određenju«), uz koju onda nadovezuje probleme prava i države. Njima je pak osnovica njegova *filozofija povijesti*.

Fichte vidi u povijesti čovječanstva — koja je postala po njemu aktuelna filozofska tematika jednako klasičnog njemačkog idealizma kao i njena nastavljača hegelovske ljevice — mnoge razvojne stupnjeve od stanja prvotne »nedužnosti«, preko autoritativnih, apsolutističkih, pogrešnih i razumskih razdoblja sve do potpuno osviještenog i pravnog opravdanja svih ljudskih javnih čina. U tim se povijesnim teškim borbama pomalo i sve jače oslobađa pojedinac u društvu koje predstavlja međusobnu vezu umnih bića. Nema nekog urođenog »prirodnog prava«, nego u toku neminovnog progresa ostvarivanje sve širih i dubljih humanih umnih prava i sloboda.

Uz postulat slobode pojedinca, u okviru koje se jedino može ostvarivati lik slobodne ličnosti, nadovezuje se i problem proširenja toga zadatka na državu. Država treba kao umna organizacija prava da odgaja slobodne individuume, na jednoj strani, a na drugoj, da utječe na razvoj tih oblika života i u međunarodnim relacijama. U vezi s time Fichte oštro osuđuje sve oblike podjarmljivanja drugih naroda. On doslovno veli ovako: »Ni jedna slobodna država ne može, razumije se, kraj sebe trpjeti uređenja kojih glavari imaju koristi ako podjarme susjedne narode, koje stoga samom svojom opstojnošću neprestano ugrožavaju mir susjeda. Briga za svoju vlastitu sigurnost prisiljava sve slobodne države da sve oko sebe također pretvore u slobodne države i da tako zbog svoga vlastitoga dobra šire oko sebe carstvo kulture nad divljacima, carstvo slobode nad ropskim narodima« (str. 121). Fichte traži slobodu za sve, jer je taj zahtjev »osnovan na jednakosti sviju, koji nose ljudsko obličje«.

Te teze međunarodnih zadataka postavlja Fichte mnogo prije nego što se u svijetu rodila ideja o osnivanju Društva naroda, odnosno Ujedinjenih nacija, a te su ustanove upravo nastale zbog ovih zadataka koje Fichte, eto, davno prije vrlo obrazloženo izlaže i brani.

Uz ta opća načela, na kojima se temelje i iz kojih izviru odgovori na sva pitanja društvene, odnosno državne organizacije, prilazi Fichte konkretnim pitanjima na koja, dakako, daje odgovore u duhu svoga vremena, u kome je građansko društvo stajalo na visokom stupnju svoga razvoja i u kome su se u duhu romantike naročito budili nacionalni osjećaji. U vezi s ovim prvim jasno je da u osnovna prava čovjeka ubraja — privatno vlasništvo, a u vezi s ovim drugim obrađuje probleme nacionalne svijesti i kulture, te ističe njihovu osobitu vrijednost u zajednici evropskih naroda.

U svome djelu »Zatvorena trgovačka država« (Der geschlossene Handelsstaat, 1800) obrađuje Fichte probleme države u smislu ekonomske organizacije s naglašenom *socijalističkom* karakteristikom. Kako su osnovna i izvorna prava svakoga čovjeka nepovredivost tijela i života kao i zaštita privatnog vlasništva, to se država kao organizacija društvene zajednice mora brinuti ne samo da se ta prava zaštite i očuvaju nego da se ona u punom svom opsegu mogu i razviti. Pravo na

rad i *egzistenciju* skopčano je sa državnim zadatkom da svakoga čovjeka učini *samostalnim*, a time i *slobodnim*. Ljudska su prava prije države, a u državi treba da se ona u najboljim mogućim organizacionim oblicima zaštite i pod tom zaštitom u mogućnosti realizacije i napretka razviju. Samo država koja pozitivnim zakonima to čini doista je pravna država. Svaka druga organizacija koja to ne čini predstavlja — despotiju.

A država, odnosno vladavina nad narodom, i treba da opstoji, po Fichteovu mišljenju, samo tako dugo dok ne izvrši taj svoj organizacioni zadatak u životu naroda. Fichte prvi jasno iznosi misao o potrebi *odumiranja države*, odnosno konkretne vladavine. Fichte doslovno veli: »Svrha je svake vlade da vladu učini suvišnom.« Jasnije formulirani imperativ o potrebi odumiranja države nije izrazio nitko ni prije ni poslije Fichtea.

No, po Fichteovu mišljenju država, ako želi da ispuni svoju progresivnu funkciju, ne smije biti samo čuvar postojećeg stanja, nego mora u vidu bolje budućnosti čovjeka uređivati svoje postojeće stanje tako da ono postane stepenica za »osnivanje savršenog društva«. I zato on piše o problemima buduće države, koja će se kao »zatvoreno trgovačka država« brinuti, propisujući i čuvajući određene zakone, za raspodjelu rada i svih ekonomskih dobara.

Rad treba da bude raspoređen tako da pojedinac neće raditi do granica mogućnosti svojih tjelesnih snaga, nego umjereno, da mu preostane vremena i za zadovoljavanje kulturnih potreba. Da bi se to postiglo, država uz organizaciju raspodjele rada ima kao jedan od temeljnih zadataka da vodi i organizira obrazovanje naroda. Odgoj u smislu nacionalnog odgoja uvrštava pojedince i narode prema njihovim specifičnim sposobnostima u sve šire okvire humane zajednice. Uz to se državna organizacija mora brinuti i za to da prema pravednoj socijalnoj podjeli dobara svaki radnik bude dostojno nagrađen za svoj posao. Država treba uz to da se brine za regulaciju cijena na tržištu, tako da bi radnik imao dovoljno sredstava za mogućnost svoga kulturnoga života. Država treba da regulira i pitanje uvoza i izvoza ekonomskih dobara misleći samo i jedino na prosperitet svojih građana. Ukratko, država bi trebala biti *planski*, racionalno, regulirana organizacija, u kojoj je svakome *radom* osiguran udoban životni po-

ložaj. Svi imaju iste životne zahtjeve i ista životna prava, a po *vrijednosti rada* treba da ostvaruju *stupanj svoga blagostanja*. Postoji, dakle, pravo pojedinca na rad i egzistenciju, ali i uvid države u izbor zvanja i podjelu zemljišta. Svrha je države da sve individualne snage i sposobnosti organizira za blagostanje roda, a preko njega i svih pojedinaca. Fichte, koji je princip slobode smatrao najvrednijim i osnovnim principom pravoga humanoga života, smatra da čitav gospodarski, ekonomski život valja staviti u tačne i čvrsto vezane okvire. Da bi se pak sav taj posao odvijao u redu, potrebno je da i nad najvišim državnim činovnicima bdiju promatrači, koji se brinu za dobro i realizaciju pravednosti. Po svemu ideja ovakve države predstavlja neku vrstu nacionalne autarkične države.

Kako vidimo Fichte postavlja vrlo jasno principe jedne na promišljenoj ekonomskoj osnovici organizirane socijalističke države. Georg Lukacs smatra da su ovi Fichteovi nazori posve blizu »najekstremnijem lijevom krilu jakobinaca«. To je zapravo jasno izložena ideja *državnoga socijalizma*. Dakako da ti izvodi imaju još uvijek karakter utopističkog socijalizma koji je izgrađen na racionalističkim i idealističkim temeljima. No mnoga pitanja socijalizma bila su Fichteu posve jasna, iako do pravih rješenja nije došao, jer se život ne da u suštini racionalnim principima regulirati.

Druga zanimljiva problematika, koja je bila izazvana romantičko-povijesnim gledanjem, na jednoj strani, a katastrofom njemačke države zbog pobjedonosnih bojeva Napoleonovih, na drugoj strani, bila je problematika koju je Fichte izložio u svojim značajnim patriotskim »govorima njemačkoj naciji« (Reden an die deutsche Nation, 1807/8).

Kao učenik Kantov i sin prosvjetiteljske epohe zastupao je Fichte prvenstveno kozmopolitske nazore. No u njemu kao sinu pobijeđene nacije razvio se jaki nacionalni osjećaj romantičarske varijante. Govoreći svome narodu, u toj njegovoj tragičnoj epohi, upozorava ga na potrebu moralne reforme, odgoja naroda u duhu njegove specifične kulturne misije, ali u smislu svjetskoga građanina, koji treba da se po svojim posebnim svojstvima i osobinama uvrštava u skladnu zajednicu čovječanstva. Nacionalna je svijest po njemu nužni prolazni stadij, po kome se pojedinci preko nacije uvrštavaju u

kozmopolitsku cjelinu. Kao i svaki pojedinac i svaki narod treba da ispuni svoju dužnost, da bi tako zadovoljio visokim i najvišim zadacima koji su na njega postavljeni u pravoj kulturnoj zajednici čovječanstva.

V

Sva Fichteova izlaganja o odgoju kao i o teoriji države i teoriji prava stavljena su u okvire njegove filozofije povijesti, koju je Fichte napose obradio u svojim kasnije izdanim predavanjima pod naslovom: »Osnovne crte današnjega vremena« (Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, 1806). Fichte razlikujući apriornu i aposteriornu povijest, označuje prvim pojmom ono što mi danas nazivamo filozofijom povijesti, dok pod ovim drugim pojmom uzima »običnu povijest«. Problemi filozofije povijesti bili su u njegovo doba već jasno izneseni. Da spomenemo samo najveća imena, kao što su bili G. E. Lessing, J. J. Winckelmann i J. G. Herder. Herder već opširno izlaže tu problematiku, ali Fichte mu se u svemu suprotstavlja. Dok Herder smatra da je ljudska povijest nastavak prirode i uvjetovana prirodnim miljeom, pa mu povijest čovječanstva i nije drugo nego čista povijest prirode, ljudskih snaga, poriva i radnji, što sve izlazi nužno određeno u datim okvirima mjesta i vremena, dotle Fichte smatra da se povijesni cilj može razumjeti i ocijeniti samo prema moralnom cilju. Herder vidi u povijesti nužni prirodni progres koji izrasta iz ljudskih prirodnih poriva, gdje leže svi uvjeti napretka svih područja kulture. Za Herdera je sadašnjica pupoljak iz koga će se nužno razviti ruža. Fichte smatra neodrživom misao o prirodnoj nuždi progresa. I dok se još u prvoj fazi ljudske povijesti — u razdoblju »nedužnosti« — može smatrati da je umnost izrasla nesvjesno iz prirodnoga poriva, kasnija razdoblja svjetske povijesti pokazuju vrlo teške i tragične perturbacije i otuđenja u kojima se čovjek još uvijek nalazi i iz kojih će izaći tek kada će cijelo čovječanstvo biti u mogućnosti da u slobodi sve svoje odnose regulira umnim putovima i njima nazretim ciljevima i idealima, prevladavajući životne oblike i stanja koja su se izgradila na naturalnim nagonima, individualnoj samovolji, egoističkim

stremljenjima za ugodom i srećom, a koji oblici i stanja predstavljaju prolazne stadije ljudske svjetske povijesti. Od nagonske regulacije preko različitih oblika autoriteta, i po njem čuvane umne organizacije, do razvitka prema slobodi svih, dugačak je i mukotrpan put svjetske povijesti. A zadatak je upravo čovječanstva da unosi red u svoje odnose i to iz slobode, a po umu.

Ukratko za Fichtea je povijesni tok subordiniran moralnom cilju. A k tome cilju se počinje povijest brže kretati tek kad čovjek postane svjestan da treba da u sebi, a onda i oko sebe, ostvari oblike života koji ne proizlaze iz »umnoga instinkta«, nego iz čiste i svjesne umnosti. Današnji se stadij povijesti, nakon stadija nedužnosti i kasnije grešnosti i opravdanja, nalazi u fazi »početne umnosti« (beginnende Vernüftigkeit). No to je početak ostvarivanja prave progresivne povijesti čovječanstva, koja u sadašnjosti leži kao svjesni zadatak budućnosti, a čiji je sadržaj u ideji »savršene umnosti« (vollendete Vernüftigkeit). Povijesni tok zbivanja nije prema tome samo jednostavni niz veza uzroka nego i povezanosti svrha, pa je tako on svagda ne samo događanje nego i određenje, cilj. Taj će se pak cilj ostvariti pomoću razvijene umne svjestitosti i snažnog zalaganja i odlučnosti, jer samo u energičnoj volji stvaralačke aktivnosti, s jasnim ciljem htijenja moralnoga poretka, leži mogućnost poboljšanja života, a pomalo i ostvarenja ideje čovječnosti. A čovjek raditi mora, jer se jedino radom očituje njegova opstojnost. Nerad predstavlja poricanje i uništenje ljudskog bića, a po tome i njegova života i na njem izgrađene ljudske povijesti. Drugim riječima, pomoću filozofije povijesti se čovjeku otkrivaju uspjesi njegove ostvarene djelatnosti, a u otkriću njegova bivstva, kao vječne djelatnosti, ukazuju se putovi, te naslućuju i određuju ciljevi njegove budućnosti.

VI

Fichte u duhu svoga vremena, ali na svoj osebujan način, prilazi i problemima religije. Taj je pristup bio takav da je Fichte bio optužen kao ateista, te zbog toga i proganjan. Njegovi su protivnici imali pravo u procjeni njegovih religiozno-

filozofskih spisa, jer se on doista suprotstavio svim konfesijama. U tim se pitanjima Fichte razišao s Kantom, koji je uvijek zastupao izvjesni teizam.

Uzmimo samo nekoliko Fichteovih problema iz toga područja. — Kad npr. on govori o »besmrtnosti« koja se postizava ćudorednim djelovanjem, onda taj pojam ne označava kod njega nastavak života poslije smrti, nego izdizanje nad ono što je u vremenu, odnosno u ljudskom životnom doživljavanju, prolazno. To je dakle u životnom sloju kao nadživotno ostvareno. »Nadosjetni svijet nije neki budući, nego je sadašnji svijet.« »Poredak nadosjetnog svijeta jest zapravo ćudoredni poredak svijeta.« Ćudorednim djelovanjem postaje, po mišljenju Fichteovu, božanstvo u nama živo i zbiljsko.

Jednako tako kad Fichte govori o »nebu«, on kaže da ono ne leži s onu stranu groba, nego je ovdje u nama samima. Javlja se u našem srcu i odgovara ispunjenju našega životnoga poziva.

A Fichte izričito i kaže da nema nikakva smisla iz toga poretka izvoditi neke zaključke o nužnosti egzistencije osnivača toga moralnoga, odnosno životnoga poretka, tražiti da bog bude neka svojevrsna supstanca u kojoj ponajčešće ljudi »personificiraju svoje želje«. Drugi pak, kaže Fichte, misle da je bog tek neki vanljudski »davalac užitaka«. Fichte smatra da je za čovjeka, koji je umno biće, nedostojno i ponizujuće shvaćanje što ga gaji većina religioznih ljudi, a to je da je bog neko biće s kojim se može pregovarati tako da mu ljudi čine neke usluge, a on njima za uzvrat ispunjava njihove molbe, odnosno želje. Fichte smatra takvo shvaćanje — koje ide za nagradom — nemoralnim shvaćanjem, a takvu ideju boga — nereligioznom. Boga kao personalno, odnosno transmundano biće, moglo je stvoriti samo sujevjerje. Konfesije tako za njega nisu izraz vjere, nego izraz praznovjerja. Pravi odnos prema bogu trebao bi, po mišljenju Fichtea, da bude tek »ljubav upravljena prema ideji« (Liebe zur Idee).

Bog je za Fichtea identičan s impersonalnim svjetskim živim i djelujućim moralnim poretkom. Bog nije kao u Spinoze »natura naturans«, nego je »ordo ordonans«, dakle neka vrsta živog, aktivnog, moralnog svjetskog reda. Vjera u takav

svjetski poredak je ujedno cijela i potpuno vjera, jer je samo »djelujući moralni red sam bog«. Božja se egzistencija iscrpljuje u tom moralnom svjetskom redu.

Zbog tih svojih misli Fichte je nužno bio osuđen od svih konfesionalnih, profesionalnih organizacija. Fichteov metaforički i simbolički način izražavanja nikako nije neko konfesionalno izražavanje. On je tek, pronašavši u čovjeku i izvor njegove moralnosti i napustivši svaku misao o čovjeku kao deterministički vezanom prirodnom biću, otvarao preko njegove svijesti pogled u ono apsolutno.

Iz ovoga u vezi s etičkom problematikom izvedenog stajališta, a pogotovu kasnije, kada je pod utjecajem Schellingove filozofije prirode i studija neoplatonizma prilazio ponovo k ovim problemima, Fichteovi su izvodi bili jedan izrazito *panteistički nazor*, koji su predstavnici službene crkve s pravom nazvali — ateizmom.

VII

Ako bismo sada ukratko htjeli rezimirati Fichteove filozofske poglede, mogli bismo reći da je on izlazište Kantove filozofije, njegov »kopernikanski obrat«, koji je predstavljao jedan oblik agnostičkoga kriticizma, izveo do teze *stvaralačkog subjetivnog idealizma*. Naglašavam stvaralačkog, jer je Kantov obrat prema subjektu ipak značio neku koncepciju receptiviteta spoznaje, makar samo do granice aficiranja, dok se kod Fichtea radi o čistom spontanitetu spoznajne moći. N. Hartmann naziva to stajalište *»dinamičkim idealizmom«*. Polazište Fichteove filozofije, kako vidjesmo, nisu »činjenice« života, nego »čini« života, a to je postala i osnovna teza idealizma, koju klasici marksizma ističu kao najznačajniju crtu i u njoj vide prednosti idealizma pred mehaničkim materijalizmom.

Fichteov je idealizam suglasan s osnovnom Kantovom tezom ukoliko ide za uništenjem metafizičkoga dogmatizma. Naglašavajući pak značenje kreativne spontanosti svijesti, Fichte otkriva kako ta svijest ne samo da unosi smisao u spoznavanje nego unosi i vrijednost u djelovanje.

U svijetu nema ništa nespoznatljivo, ništa što je iza mišljenja i fenomena svijeta. Dijalektičko mišljenje spoznaje

i određuje što je zbilja, a pojedinačne su činjenice slučajna i neizvediva, ali iz svijesti odrediva, njezina građa. Kantov agnosticizam i s njim povezan pojam »stvari o sebi« Fichte je otklonio iz okvira filozofskoga umovanja prevladavajući tako kantovski, a i svaki drugi dualitet.

Osnovni problem Fichteove filozofije jest *problem samospoznaje*, a to je pitanje što je zapravo čovjek kao teoretski i praktički *djelotvorni* subjekt. Taj stvarajući subjekt ostvaruje ljudski, tj. naš svijet, a to je upravo ono što i kako mi svijet doživljujemo i što po tom doživljaju stvaramo. *Stvaralaštvo* je ljudska bit, pa su po tome i sva teorijska pitanja zapravo sekundarna pitanja. Primarno je ljudsko stvaralaštvo. Osnovno u određenju čovjeka nije to da on opstoji, niti da misli, nego da radi.

Etičku svijest ljudsku oslobodio je Fichte posve principa heteronomne etike i transmundane ukorijenjenosti, produživši time nastojanja svoga učitelja Kanta, ali i prevladavši njegovo mišljenje po kome je svijest nužno podvrgnuta univerzalnim principima *jedinstvene* dužnosti. Spasavajući slobodu pojedinca našao je rješenje u ostvarenju njegova društveno-kulturnoga poziva, njegove individualne i specifično humane životne misli. Etički individualizam, koji lako zapada u hedonizam, utilitarizam, ili bilo koju formu egoizma, uzdigao je do ideala *društveno-stvaralačke kulturne suradnje*, u kojoj ideja humaniteta postaje apsolutna determinanta ljudskoga života, odnosno stvaralaštva. Iz individualističke etike povezao je Fichte tematiku s principima jedne nove *socijalne etike*.

Jedno od centralnih pitanja njegove filozofije, odnosno etike, jest pitanje *akcije i rada*. To je osnovni problem njegove antropologije, jer čovjek jest ono što jest samo po svom ličnom zalaganju, radu i uspjehu. Sve što se zbiva u prirodi, od kretanja zvijezda i sunca pa do izmjene dana i noći, predstavlja tek »plesanje u krugu« (Zirkeltanz), a jedino ljudski život ostvaruje pomoću ljudske svijesti i iz nje proizašlog rada — *napredak*. Osnovna misao Fichteove antropologije je misao da je čovjek svagda kao čovjek subjekt akcije, subjekt čina, dakle stvaralačkog rada.

Iako vezan uz univerzalno stvaralaštvo i sveljudsku suradnju, čovjek je ipak *slobodan*. Od etičkog, pa sve do pravnog, političkog i državno-društvenog područja Fichte se svu-

da suprotstavlja mišljenjima koja hoće podrediti ulogu i odgovornost pojedinca pod neke fiktivne forme općenitosti. Čovjek je svagda slobodan u smislu onog stvaralaštva koje predstavlja ostvarivanje po slobodnom izboru odabranog životnog poziva i zadatka. W. Dilthey je s pravom okarakterizirao Fichteovu filozofiju kao *»idealizam slobode«*. A ta sloboda nije neko dato stanje, nego vječni zadatak, jer znači »unutrašnje određenje čovjeka«. Taj revolucionarni jakobinac je jasno postavio tezu da se ideja humaniteta, kao osnovna regulativna ideja svih ljudskih odnosa, može realizirati samo u »slobodnoj zajednici slobodnih ljudi«. Ta sloboda smije biti ograničena samo tamo gdje bi ona ograničavala slobodu drugih.

Filozofiju povijesti oslobodio je svih kategorija determinizma, naturalizma, a s time ujedno povezanog fatalizma. Povijesno zbivanje povezao je uz ideju čovjeka kao odgovornog i stvaralačkog faktora, po čijem zalaganju i stvaralaštvu dobiva povijesni tok određeni smjer, značenje i vrijednost. Povijesni tok je rezultat napora stvaralačkog uspjeha, odnosno neuspjeha života ljudi, a to će reći svega čovječanstva zajedno.

U pogledu metode Fichte je prvi u novovjekoj filozofiji primijenio *dijalektičku metodu*, ukazujući na primjerima na to da se stvarne suprotnosti i umna pritivurječjâ otklanjaju sintezama u kojima se prevladavaju opreke tezâ i antitezâ. Hegel je upravo tu metodu teoretski razradio, a Marx praktički primijenio.

Koncentrirajući filozofsku problematiku na područje praktičkoga uma, koji je izvor svega ljudskog umovanja, Fichte daje i filozofiji, a i čitavom ljudskom znanju smisao i opravdanje u primjeni na životnoj praksi. To je najjasnije izrazio u svome djelu »Određenje čovjeka«, kad je rekao za čovjeka da njegovo određenje, poziv i smisao njegova života ne leži »u samom znanju, nego prema tom znanju izvedenom djelovanju«, a ono je podvrgnuto jasno postavljenim ciljevima života. Time je smisao filozofije odredio u njenoj *aktivnoj i stvaralačkoj ulozi* u životu pojedinca čovjeka, a i ljudi uopće. Rad je osnovna karakteristika ljudskog bića, a oblici radinosti osnovne oznake njegova mogućeg raznolikog života.

Fichte tako u svojim djelima često naglašava da ona nisu napisana za »stručnjake«, nego za one koje zanimaju problemi čovjeka i njegove uloge u životu. Sav Fichteov filozofski rad namijenjen je upravo toj svrsi. On je nošen sokratskom idejom uloge filozofije, idejom da je filozofija zapravo nauka života i njegova oblikovanja pomoću umne volje, a sa svjesno postavljenim ciljem života. To je osnovna misao Fichteove filozofije koja, uza sve svoje vremenom ograničene okvire, ima još i danas veliko povijesno, a djelomično čak i aktuelno značenje.

IV. FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING[1]

I

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling nadovezuje svoje filozofsko mišljenje neposredno i nerazdvojno na Fichteovo filozofsko stajalište. Prema tome taj Schellingov nastavak nije tek neki povijesni slijed s nizom analogija i identičnosti, nego

[1] F. W. J. Schelling rođen je 27. I 1775. u Leonbergu. Neobično rano sazreo, natprosječno darovit, posjećuje već u 15. godini teološki seminar u Tübingenu, gdje se posebice posvetio studiju filozofije i mitologije. Uz hebrejski i arapski poznavao je klasične jezike, tako da je na njima znao ne samo pisati, nego čak i pjevati pjesme. Posebice se zanimao za Platona, Spinozu, Liebniza, Kanta i Fichtea. Za svojih studentskih dana sprijateljio se s Hölderlinom i Hegelom, koji su doduše bili pet godina stariji od njega, ali su ipak zajedno vanredno harmonirali. Bili su kasnije zajedno i članovi tajnoga udruženja u kome su se kultivirale slobodarske ideje francuske revolucije. Promovirao je već 1792. Poslije završenih studija bio je kraće vrijeme odgajatelj u Leipzigu, u kući nekog barona, a odanle je otišao u Jenu, gdje je postao i učenik i suradnik, a kasnije i nasljednik Fichtea na filozofskoj katedri. U Jeni je ušao u krug romantičara, (braća Schlegel, Tieck, Novalis, Steffens i dr.) i njihove veze i obostrani utjecaji bili su vrlo značajni. Goethe je imao također utjecaj na Schellinga. Jedno vrijeme izdavao je Schelling zajedno s Hegelom »Žurnal za filozofiju«. 1803. postao je ordinarius u Würtzburgu, a 1807. redovni član novootvorene Akademije znanosti u Münchenu. Jedno vrijeme vršio je dužnost profesora u Erlangenu (1820—27), a kasnije je bio profesor na novootvorenom münchenskom sveučilištu (1827—41), a i predsjednik münchenske akademije. Friedrich Wilhelm IV imenovao ga je (1841) članom Berlinske akademije i sveučilišnim profesorom u Berlinu. Njegova je misija na berlinskom sveučilištu bila posebno određena. On je morao suzbiti »zmajsko sjeme Hegelova panteizma«, koji je svojom »radikalnom kritikom ugrožavao temelje kršćanstva«. Tu svoju misiju Schelling nije izvršio. Umro je u Ragatzu, u Švicarskoj 20. VIII 1854.

on znači doista u prvoj fazi Schellingova filozofiranja organsko nastavljanje Fichteova filozofiranja. Schelling nije samo nastavio njegovom metodom nego je prihvatio i sve njegove formulacije problema koje tek razrješava na svoj poseban način. I možda nigdje u povijesti filozofije ne nalazimo tako očit primjer dijalektičkog jedinstva razvojne misli kao u nadopunjavanju sistema ovih dvaju velikih mislilaca. Još više nego u razvoju Fichteova filozofskoga lika, gdje prvi njegov anonimni filozofski spis javnost uzima kao Kantov, ovdje u ovom nastavku i razvoju filozofske misli svi problemi bivaju jednako formulirani. Dakako samo u prvoj fazi Schellingova filozofskog razvoja, u fazi kada on izdaje svoje prve rasprave (»O mogućnosti jednog oblika filozofije« i »O ,Ja' kao principu filozofije«), a Fichte smatra ta Schellingova djela s pravom komentarima vlastite filozofske misli. Schellingov spomenuti spis je zapravo nadopuna Fichteove rasprave »O pojmu nauke o znanosti«. Kasnije faze Schellingova razvoja pokazuju sve jače odstupanje od Fichteovih teza.

Schelling je u cjelini svoga razvojnoga i zapravo životnofilozofskoga puta toliko stvaralački različit da taj razvoj pokazuje snažne, pa katkad i nespojive antiteze u svojoj unutrašnjoj dijalektici. Tome pridonosi i Schellingov snažan umjetnički talent, koji često prevladava nad intelektualnim gledanjem i ocjenjivanjem. A vidjet ćemo da je Schelling bio i mnogostraniji duh nego Fichte, stojeći na mnogo širim pogledima filozofije prirode i filozofije umjetnosti, a kasnije čak i filozofije religije, koja su područja kod Fichtea uglavnom ostala neobrađena. Na to su ga proširenje nesumnjivo uputili romantici, a prvenstveno Hölderlin sa svojim shvaćanjem i svojom ocjenom i prirode, a i bitka uopće. Nicolai Hartmann u svojoj izvanredno vrijednoj studiji o »Njemačkom idealizmu«[1] na to očito ukazuje.

Premda je Hölderlin pjesnik »i sve čega se dohvati dobiva odmah oblik poezije«, on ipak vodi, kaže Hartmann, tihu, ali odlučnu borbu upravo s osnovnim tezama Fichteove filozofije. Hölderlin sasvim u duhu romantika i ne može da prihvati Fichteovo mišljenje po kome bi priroda bila sama po

---

[1] Nicolai Hartmann »Die Philosophie des deutschen Idealismus«, I, II, Berlin 1923.

sebi ništetna tvorevina, koje bi se značenje iscrplo u tome da bude antiteza — samo ono Ne-ja — na kome će se tek moći ispoljavati aktivitet praktičkoga »Ja«. I zato za Hölderlina eticizam Fichtea, iako sam po sebi i značajan i vrijedan, predstavlja na drugoj strani negaciju i odricanje vrijednosti čitavom stvorenom svijetu, u čijoj ljepoti i harmoniji upravo romantici uživaju. U negiranju vrijednosti toga subjektu suprotstavljenog svijeta vidi Hölderlin slabu stranu Fichteova sistema, jezgru u kojoj je Fichteova slika svijeta posve zatajila, i to zato što je Fichte zbog uzdizanja značenja i odgovornosti subjekta žrtvovao prirodu, koja je po mišljenju Hölderlina upravo onaj izvanjski element, ona sredina u kojoj čovjek živi i djeluje. Može pak svrhovito djelovati samo zato što ne djeluje u haosu, nego u harmoničkoj i produhovljenoj okolini.

Za Hölderlina je priroda živa, harmonička cjelina, u kojoj se javlja i čovjek kao dio, i to maleni produhovljeni dio toga beskonačnog i veličanstvenoga produhovljenog svemira. To je najočitija antiteza Fichteovu shvaćanju. Nije mogao taj u svijetu rođeni »Ja« da iz sebe stvara veličanstven svijet, iako u njemu ostvaruje svoj nadasve vrijedni moralni »Ja«, ako taj svijet kao cjelina ne nosi u sebi duhovne elemente onoga, iz čega je konačno razumljiv i razvitak čovjeka. Bogatstvo i ljepota ljudskih životnih ideala ne može biti posve strana ni svijetu u kome taj djelatni čovjek živi i stvara. I napokon zar može život nastati iz smrti, odnosno gibanje iz mirovanja? Pa, dakako i priroda ne može biti tek ukočeni, mrtvi bitak, nego stvaralačkom snagom i duhom prožeta tvar. I upravo te teze Hölderlinove, koje traže da se iz duhovnih temelja prirode razumije i tumači čovjek, i zahtjev njega i romantikâ da se izgradi jedna nova filozofija prirode, uzrok su da je taj zadatak preuzeo na sebe Schelling, te je kritizirajući i nadopunjavajući Fichtea razvijao svoj daleko opširniji predmet filozofije.

Ipak, ne samo romantičarska ontologija prirode nego i estetski aspekt romantika, u kome se otkriva nesumnjiva ljepota prirode, bio je drugi odlučni izvor Schellingove filozofije. Hartmann s pravom naglašava ovaj nesumnjiv utjecaj Hölderlina na osnovne koncepcije Schellingove filozofije prirode, i on je upravo pod tim utjecajem doskora postao prvim pravim filozofom romantičara.

No pođimo od fichteovskog izlazišta Schellingove filozofije!

U duhu Fichteova principa da umovanje mora da pođe od svoga zbiljskoga izlazišta, a to je upravo subjekt, jastvo, odnosno samosvijest, Schelling ipak upozorava na neodrživost Fichteove teze po kojoj objekt, odnosno stvarnost, može biti samo stvaralačka postavka subjekta, pa ukazuje na nužni *duplicitet* u samom *primarnom jastvu*. Kad dalje u izvođenju Fichte stoji na stajalištu mogućnosti ponovnog ujedinjenja subjekt-objekta na koncu jednog beskrajnog procesa, Schelling to ujedinjenje vidi u umjetničkom stvaralaštvu, i prema tome u riješenosti toga pitanja već u sadašnjosti. Schelling, transcendentnoj filozofiji suprotstavljajući filozofiju prirode, prevladavajući sistem subjektivnog idealizma prelazi na poziciju sistema identiteta, u kome se priroda i duh očituju kao očitovanja »apsolutnoga«, a to je zapravo stajalište *objektivnog idealizma*, koji nosi karakteristike jednog svojevrsnog monizma. Ta se razvojna linija Schellingova filozofiranja očituje kao razložiti dijalektički razvojni proces od subjektivnog do objektivnog idealizma, koji će zatim odigrati ulogu i daljnjeg razvoja u sintezi Hegelova apsolutnog idealizma.

Ipak valja istaknuti da Schelling, koji je svagda pokazivao stvaralaštvo jedne genijalne ličnosti, svojim filozofskim mislima očituje nužno i razvojne antiteze, a ne jedan jedinstveni zatvoreni sistem. On nikada ne stiže na kraj stvaralačkog puta, a u stalnoj izmjeni i traženju očituje se njegova veličina i dosljednost mislioca koji nikada za volju nekog »sistema« ne napušta obuzetost, misaonu kreativnost, kojoj se nameću sveđ nova i dublja pitanja života, čovjeka i kozmosa.

Povjesničari filozofije zato i prikazuju njegove filozofske misli ponajviše odijeljene u razvojnim etapama koje su karakterizirane po osnovnim svojevrsnim koncepcijama, a i po zasebnoj problematici koja je na određenom razvojnom stupnju centralna, osebujna i nekako kao odijeljena. Međutim, kako nije moj zadatak da izložim ovdje razvojnu liniju Schellingovu, nego da najznačajnije njegove filozofske misli uvrstim u razvoj klasičnog njemačkog idealizma, ovaj će prikaz uglavnom izložiti njegove za taj razvoj značajne i odlučne teze, a ne i njihovu razvojnu genezu.

II

Schelling, dakle, jasno polazi već u prvim svojim spisima od Fichteove teze da filozofija mora poteći od jednog vrhovnog aksioma. Ta prva osnova leži svakako u znanju našega »Ja«, kako je to pokazao već Fichte. No Schelling odmah i prelazi tu izlaznu tezu prevladavajući je, kad kaže, da »svako naše znanje ima, tako reći, dva pola, koji se uzajamno pretpostavljaju i zahtijevaju, pa se tako oni moraju tražiti u svim znanostima; stoga nužno moraju biti *dvije* osnovne znanosti, pa je nemoguće da čovjek pođe od jednoga pola a da ne bude natjeran na drugi«.[1]

I Schelling doista, nadopunjujući Fichtea u svojim djelima: »Nacrt sistema prirodne filozofije«, u svojim napisima u »Časopisu za spekulativnu fiziku«, kojega je sam bio urednikom, a i u citiranom »Sistemu transcendentalnog idealizma« jasno ukazuje na to kako već sama prirodna znanost, polazeći od fenomena koji predstavljaju ono *materijalno u prirodi,* prelazi na istraživanje *zakonitosti,* što predstavlja ono formalno, i time postaje zapravo sve spiritualnija.

Schelling svakako, uzimajući u obzir prirodne znanosti i njihove specifične metode, prelazi te granice u smislu spinozističke koncepcije, pa ostavljajući da empirija što dublje ulazi u fenomene »stvorene prirode« (natura naturata), svojim filozofskim umovanjem — dakle drugačijom metodom — prilazi pitanjima »stvaralačke prirode« (natura naturans), prevladavajući time stajalište shvaćanja naivna čovjeka i nekritičnoga prirodonaučnog iskustva.

Njemu su rezultati empirijske prirodne nauke veoma značajni, a upućuju nužno na prelaženje tih »datih fakata«. Fenomeni svjetla, magnetizma, gravitacije i sl., po Schellingu su jasni primjeri nestajanja onoga materijalnoga i pretvaranje u nešto imaterijalno. To imaterijalno se onda lako identificira sa spiritualnim. Materija — smatra Schelling — zapravo i nije ono primarno. Primarne su sile kojih jedinstvo sačinjava

---

[1] F. W. J. Schelling, System des transzendentalen Idealismus, 1800, najnovije izdanje F. Meiner, Hamburg 1957, odlomci prevedeni u ovoj knjizi. Daljnji citati u ovoj raspravi — ukoliko nije označeno koje drugo Schellingovo djelo — uzeti su iz priloženog prijevoda ovog djela.

pojavu materije. Materija je zapravo *vječno nastajući produkt*, proces antagonističkih, atraktivnih i repulzivnih sila.

Te svoje teze nadovezuje Schelling na tadašnje najnovije rezultate prirodnih nauka, koje je on temeljito poznavao i na njih nastavljao svoje prirodofilozofske misli, postavljajući sam sebi zadatak da otkrije i objasni »prirodu zagonetne materije«. I dok prirodne nauke promatraju oblike i pojave prirode kao nešto posebno i »za sebe«, dotle filozofija njih gleda i tumači kao momente jedinstvene povezanosti. I tu leži upravo bitna razlika između prirodnih nauka i filozofije prirode.

Istaknuli smo već da je Scheling ponesen oduševljenjem romantika za prirodu prišao tako odlučno problemima filozofije prirode, ali dalje ih je razvijao tek u povezanosti s tadašnjim naglim razvojem prirodonaučnih otkrića, koja je temeljito poznavao.

Kad Schelling pobija mišljenje mehanicizma već na području anorganske prirode, onda ukazuje upravo na apsurdnost teze da bi priroda bila »djelo najljepšega mehanizma«, kad se ona i kao cjelina, a i u pojedinim svojim produktima evidentno ukazuje kao svrhovita. Upravo je čudno kako može netko tvrditi da ta i takva priroda nije tek svršno (teleologijski) razjašnjiva. Schelling nasuprot tada prevladavajućoj mehanicističko-atomističkoj koncepciji prirode postavlja svoju dinamističku, u okviru koje sve pojave tumači kao rezultate privlačne i odbojne sile između osnovnih čestica svijeta, a tu je teoriju već naš Bošković prije njega razradio.

Pojedinačno prirodoznanstveno istraživanje pronalazi svuda dvojstvo antagonističkih sila. U mehanici — atrakcija i repulzija; u fizici (u elektricitetu i magnetizmu) — pozitivni i negativni pol; u fiziologiji — iritabilnost i senzibilnost itd., a ipak one sve kao rezultantu tih antagonizama otkrivaju i »jedinstvo suprotnosti, jedinstvo dualiteta«, a to je upravo onaj prvi *identitet* koji Schelling u svojoj filozofiji prirode ističe. Slika svijeta svagda pokazuje jedinstvo, odnosno harmoniju pozitivnog i negativnog principa, produktivne i retardirajuće tendence života, kojih jedinstvo, kao jedinstvo polariteta, odnosno dualiteta, nije razumljivo kao slučajnost, nego kao nužni rezultat jedinstvene stvaralačke sile prirode koju Schelling naziva *svjetskom dušom.* (Tri puta je već za Schellingova života izašlo njegovo djelo pod naslovom »O svjetskoj duši. Hi-

poteza više fizike za objašnjenje općega organizma«, 1798, 1806, 1809.) Ta svjetska duša nije neki od svijeta različiti heterogeni princip, nego autonomni i imanentni princip same zbilje, po kome je onda razumljiv i stupnjeviti razvoj u prirodi, od anorganskoga preko organskoga dc duševnoga, kao i svi oblici očite svrhovitosti na tom razvojnom putu.

Schelling ističe nužnost uzajamnog određenja organske i anorganske prirode. Tā sve su funkcije organizma i moguće samo uz uvjete upravo određenog anorganskog svijeta. Mora, dakle, nužno postojati u tom duplicitetu prirode medijum koji veže ta dva sloja u kontinuirano nerazrješivo jedinstvo. A taj jedinstveni stvarajući organizirajući princip naziva Schelling eto (poput našega Petrića!) svjetskom dušom, bez koga faktora je nerazumljiva opstojnost i sastavljenost toga u biti jedinstvenoga svijeta. Anorganski sloj prirode treba razumjeti iz organskoga, a ne obratno. Život je bit svih stvari. Dakako, razumijevanje i izvornost ne idu istim smjerom!

Senzibilitet organizma nije drugo nego viša potencija istog uzroka koji susrećemo u anorganskoj prirodi kao magnetizam. Taj duplicitet uzročnosti pokazuje nužno identitet izvornosti s različitim, a i osebujnim pojavama svrhovitosti, odnosno inteligencije. Ti oblici svrhovitosti otkrivaju se, a i formuliraju u obliku pravila, odnosno zakonitosti prirode. Čim bismo tu zakonitost — veli Schelling — htjeli protumačiti kao nešto prirodi izvana nametnuto, morali bismo smatrati prirodu primarno neodredivim haosom. Kako ona to nije, nego pokazuje zakonitost koju čovjek može pojmiti i razumski formulirati, to Schellinga jasno upućuje na konstataciju da su prirodni, anorganski i organski svijet i idealni svijet identični, a to je upravo ono na čemu počiva Schellingova filozofija identiteta, koja eto svoje izlazište nalazi već u osjetnosti. Njezini se podaci izražavaju u zakonitosti, a po tome i svrhovitosti, koja se uzdiže postepeno do svjesnosti.

Na daljem mjestu u istoj raspravi (vidi tekst ove hrestomatije!) Schelling veli: »Priroda počinje besvjesno i završava svjesno; produkcija nije svršna, ali zacijelo produkt.« I tu je dana ona upravo značajna Schellingova antiteza i prema Kantu i prema Fichteu. Kant je doduše uviđao da promatranje prirode traži za objašnjenje svoga predmeta i teleološke kategorije, ali ipak ostaje pri postulatu da prirodoznanstveno

gledanje treba da ostane samo u mehaničko-kauzalnom tumačenju. Fichte je kategoriju svrhovitosti vezao uz prirodu u smislu određenja prirode kao službenice ljudskog moralnog djelovanja. Schelling shvaća prirodu kao sistem nesvjesnih umnih radnja. Cijela je zapravo priroda ispunjena životom i duhom, pa se njen stvaralački razvoj i kreće od mrtvoga k živom, duhovnom, odnosno od nesvjesnoga k svjesnome.

Priroda se zapravo — smatra Schelling — u mnogolikosti svoje opstojnosti razrješava u »inteligenciju«, a time »postaje očigledno da je priroda iskonski identična s onim što se u nama spoznaje kao ono inteligentno i svjesno«. Taj svoj odlomak u »Sistemu« svršava Schelling riječima: »To neka bude dovoljno da dokaže kako prirodna znanost ima nužnu tendenciju da prirodu napravi inteligentnom; upravo tom tendencijom ona postaje *prirodnom filozofijom*, koja je jedna od dviju nužnih osnovnih znanosti filozofije.«

Druga je za Schellinga nužna osnova filozofiranja ona što predstavlja tzv. *transcendentalna filozofija*, koja iz subjektivnoga stajališta izvodi sve objektivno. No, tu ne valja, misli Schelling, odrediti stajalište u alternativi (ili — ili), nego nadopuniti i spojiti oba gledišta. Na toj nadopuni Fichteove filozofije temelji Schelling svoje filozofsko stajalište i na njemu izgrađuje sistem svoje *identitetne filozofije*, filozofije podudaranja (gdje se otkriva podudaranje svjesnoga i nesvjesnoga, subjektivnoga s objektivnim, idealnoga s realnim) koje se naziva i *objektivnim idealizmom*.

Ipak taj je objektivni idealizam daleko od stajališta nekog spiritualizma ili čak solipsizma. Štaviše on bi htio dati neku teoriju pomirenja između realizma i idealizma, jer sam u njima već nalazi te tendencije. Schelling doslovce kaže: »Kao što prirodna znanost proizvodi idealizam iz realizma, zato što prirodne zakone spiritualizira u zakone inteligencije, ili materijalnome dodaje ono formalno, tako transcendentalna filozofija proizvodi realizam iz idealizma na taj način, da zakone inteligencije materijalizira u prirodne zakone, ili da onome formalnome dodaje ono materijalno.« (Sistem, str. 206.)

Ukratko njegov sistem *»objektivnog idealizma«*, kako je on obilježen u povijestima filozofije, zapravo je pokušaj jedne sinteze realizma i idealizma, apriorizma i empirizma, zakonitosti i slobode, prirode i duha, a ta je sinteza ostvarena

u njegovu sistemu osebujnoga *realidealizma*. Odbija odlučno stajalište idealista koji svoje subjektivno znanje uzimaju kao jedini princip svake filozofije.

Ako pak prijeđemo okvire te Schellingove problematike i pođemo na osnove njegove ontologije, onda je smisao njegova ontološkoga shvaćanja jasno izražen tezom: »Apsolutni identitet subjektivnoga i objektivnoga, koji mi nazivamo prirodom, a koji u najvišoj potenciji opet nije ništa drugo nego samosvijest.«

Drugim riječima Schelling, zastupajući tezu o identitetu prirode i duha, teoriju o apsolutnom jedinstvu svega, prevladavajući tako svojevrsnom sintezom realizam i idealizam, stvara koncepciju posebnoga antimehanističkog *monizma*, koji prevladava sve tradicionalne opreke prirode i duha. Za njega je i anorganska priroda u svoj svojoj raznovrsnosti i raznolikosti ipak jedinstvo fizikalnih procesa (od sile teže do magnetizma i elektriciteta), a anorganska i organska priroda — kako vidjesmo — ne predstavljaju nepremostivi jaz, nego tvore sukcesivni prelaz i razvoj sve savršenijih tvorevina. Priroda je u svojoj cjelini, i prema tome na svim stupnjevima svoga razvoja *stvaralačka snaga*, a po tome i *manifestacija života*, jer bi život mogao samo čudom nastati iz beživotne samo mehanizirane tvari. Pojam života postaje kod Schellinga centralnim problemom filozofije prirode. Ono što u prirodi nalazimo kao beživotno, to je zapravo »ukočeni i nerazvijeni život«. Život se pak uvijek razvija prema sve višim oblicima. Iz prirode kao nesvjesne inteligencije, nesvjesnoga duha, razvija se ono sukcesivno, ono psihičko i duhovno, kao osviještena priroda. Misao razvoja postaje tako centralna Schellingova misao, koja se očituje u cijelom njegovom filozofskom opusu. Nesvjesno i svjesno dva su pola iste zbilje, istog — *apsoluta:* apsoluta koji se pojavljuje jednako u prirodi kao i u duhu, i to kao identitet i najviša sinteza, a i rezultat ovih vječno antagonističkih sila. »Priroda je vidljiv duh, a duh je nevidljiva priroda.« Jasno izražen identitet duha u nama s prirodom izvan nas. Schelling se očito vratio na onu Heraklitovu tezu: »Jedno i sve« (hén kai pân), a stajao je svakako pod utjecajem Spinozine »deus sive natura«. Ni neoplatonizam sa svojom mišlju o identitetu jednoga i svega nije mu stran, a na njemu i izgrađuje ideju svoga panteizma, koju od njega onda preuzima Hegel.

Harmonija te dvostruke pojavnosti javlja se najočitije u mišljenju.

Ova Schellingova izvođenja na području filozofije prirode bila su — kako rekosmo — nadovezana na tadašnja epohalna prirodoznanstvena otkrića, jednako s područja magnetizma i elektriciteta, kao i s područja fiziologije, komparativne anatomije i dr. Sam Schelling je vrlo cijenio i naglašavao vrijednost i značenje iskustvenih metoda. Za njega je zorno iskustvo organ duha za dohvatanje prirode. Schelling kaže: »Mi izvorno ne znamo uopće ništa, nego tek pomoću iskustva, i prema tome se i sastoji sve naše znanje iz iskustvenih teza.« Na ta iskustvena data, koja predstavljaju svagda »apstraktni« (izolirani) način promatranja, nadovezivao je Schelling svoje smione sinteze u smislu nadgradnje, a i nužne misaone konstrukcije. Ta stvaralačka, ali i uvjerljiva spekulativna nadovezivanja na empirijske rezultate, oduševljavala su i prirodoučenjake Schellingova vremena. Prema tome se može opaziti i značajan utjecaj Schellingov na razvitak i koncepcije prirodoznanstvene misli tog doba. Schellingove koncepcije historijski svakako predstavljaju značajnu opreku tada dominantnoj demokritovsko-galilejevskoj koncepciji mehaničkoga tumačenja svega prirodnoga zbivanja.

Ne manje je ta Schellingova filozofija prirode djelovala i na poetsko stvaranje romantičara; oni su bili upravo očarani i obuzeti ovakvom interpretacijom prirode u kojoj je sve svrhovito. Kao izraz svjetske duše sve je ujedno i smisleno, a prema tome u prirodi i sve vidljivo ujedno i *simboličko*. Kad se još nadoveže na to i Schellingova misao o estetskom stvaralaštvu kao najsvjesnijem stvaralaštvu čovjeka, odnosno prirode u njemu, možemo sebi predstaviti kako su to zaneseni pjesnici toga vremena primali. Kad Schelling treće poglavlje svoga »Sistema...« završava riječima: »Idejni svijet umjetnosti i realni svijet objekata produkti su, dakle, iste djelatnosti; sastajanje obiju (svjesne i besvjesne) *bez* svijesti daje stvarni, a *sa* sviješću estetički svijet. — Objektivni svijet samo je prvobitna, još besvjesna poezija duha; opći organ filozofije — i završni kamen njezina cijelog svoda — *filozofija umjetnosti*.« Na drugom mjestu Schelling opet kaže: »Univerzum je načinjen kao najsavršenije organsko biće i kao najsavršenija umjetnina u apsolutnoj istini za um, a u apso-

lutnoj ljepoti za maštu.« Za Schellinga konačno čitav kozmički svjetski proces nije drugo nego umjetnički, nesvjesni stvaralački tok koji izlazi iz — apsoluta. Zbilja je božanska tvorevina. — Zar je, dakle, čudno da je prema ovakvu shvaćanju prirode, a i prema ovakvu određenju zadatka filozofije prirode, mogao romantičar biti samo još dublje obuzet doživljajem prirode, koja mu se očitovala u svim svojim pojavama kao simbol nečega duhovnog, kao simbol određenoga sadržanog smisla. Schellinga s pravom nazivaju glavnim tvorcem romantičarske filozofije prirode.

Problematika filozofije prirode zauzima tako, kako vidjesmo, jedan od dva izlazišna problema Schellingove filozofije. Oko njene tematike sabrani su osnovni problemi Schellingove ontologije, pa je upravo po toj strani ona ušla kao značajna etapa u razvoj njemačkog idealizma, gdje je od njegovih predšasnika bila u sistematskom izvođenju posve zapostavljena. Hegel na tu Schellingovu tematiku i nadovezuje. A da je ona imala značajan utjecaj na razvitak prirodoznanstvene misli, o tome je već gore rečeno, kao i o utjecaju koje je upravo to Schellingovo shvaćanje imalo na razvoj romantičarskog životnog nazora.

III

Uz filozofiju prirode, kako već rekosmo, drugu osnovicu Schellingove filozofije čini *transcendentalna filozofija,* koja znači tek drugo izlazište s koga se dolazi k istoj ontološkoj koncepciji. To su *dva pola* koja se međusobno pretpostavljaju i traže, i to »subjektivni ili ideelni« i »objektivni ili reelni«. I dok je u okviru filozofije prirode, govoreći o identitetu svega bitka, bilo ipak težište na izlaganju antagonističkih silâ prirode, koje se filozofskom pogledu otkrivaju kao stvaralačke komponente prirodnoga, tzv. prvog identiteta, dotle u okviru transcendentalne filozofije biva upravo otkriven i istican ovaj drugi identitet, identitet duha i tvari, koji se javlja najočitije upravo u mišljenju. Drugim riječima, Schelling smatra svoju transcendentalnu filozofiju korelatom svoje filozofije prirode, a tek se u njima razlikuje smjer puta kojim se u filozofiji prirode polazi od objektivnoga dijela identičnoga bitka k subjektivnom, a u transcendentalnoj filozofiji od subjek-

tivnoga prema objektivnom. Predmet je, odnosno izlazište, transcendentalne filozofije »duhovni svijet«, koji Hegel naziva »subjektivnim duhom«. I dok filozofija prirode predstavlja »povijest prirode«, u kojoj se zapravo otkriva objektivni sistem uma, transcendentalna filozofija predstavlja »povijest samosvijesti«. Schelling svagda naglašava kako se već izloženi stupnjeviti razvoj objekta u dosadašnjem izlaganju, u njegovoj transcendentalnoj filozofiji *ponavlja* kao sukcesivni razvoj subjekta koji promatra. I upravo u toj tezi jest Schellingov transcendentalni idealizam preteča Hegelove fenomenologije kao prikaza progresivne povijesti svijesti. Ta je povijest za Schellinga »stepenasti svijet zorova (uviđaja), kroz koje se subjekt uzdiže do svijesti u najvišoj potenciji«. Otkriva se tako »subjektivni sistem uma«.

U »Sistemu transcendentalnog idealizma« obrađuje se upravo ovaj problem, problem kako dolazi subjekt, kako dolazi svijest do toga da spozna objekt, odnosno svijet ili prirodu, na jednoj strani, a objektivne tekovine duha — kao pravo, državu, povijest, umjetnost, religiju — na drugoj. Već u »Uvodu« Schelling to ovako doslovno formulira: »Ako pođemo od subjektivnoga, nameće se osnovni zadatak kako dolazi do toga da mu objektivno pridolazi i da se s njim suglašava?« Na korespondenciji objektivnoga sa subjektivnim počiva mogućnost svega našega znanja. To naziva Schelling refleksijom svijesti na svoju vlastitu djelatnost. S tom tematikom polazi Schelling od svoga učitelja Fichtea naglašavajući da osnova svega našeg znanja nužno leži u samoj svijesti, gdje znanje i nastaje, pa je tako svaka filozofija nužno — idealizam.

Od subjektivne zamjedbene aktivnosti, preko »intelektualnoga zora« kao izvora filozofske, a to će reći prave spoznaje, sve do »genijalne intuicije« koja se očituje samo u izuzetnih pojedinaca, proteže se raspon ljudskih spoznajnih mogućnosti.

Ukazujući na stupnjeve ljudske spoznajne funkcije Schelling kritički primjećuje i izvodi da tzv. iskustvo kao sabiranje i registriranje »činjenica« ne znači mnogo u spoznajnom smislu. Taj empiristički stupanj, iako kao stupanj potreban i nuždan u sukcesivnom uzdizanju spoznajne svijesti, ne predstavlja spoznaju, nego tek povod i izvor spoznavanja. Tako je

Schelling zauzeo veoma kritički stav prema tezama engleskoga empirizma, stav koji je kasnije previdio i pozitivizam, smatrajući da »činjenice« same o sebi sve »govore«. Tek stvaralačka apriorna svijest dohvaća po mišljenju Schellinga prirodu kakva ona jest. Tek se po njoj zapravo priroda »spoznaje«, i to ne odjednom, nego u progresivnom povijesnom usponu u svijesti, koji treba da sve pretkritičko znanje (od »činjenicâ« pa dalje!) i »istine« uzme kao predrasude što ih valja kritički preispitati. Jednako tako treba na području »slobode«, dakle praktičke ljudske djelatnosti, ispitati mogućnosti djelovanja naših »predodžaba« na objektivni svijet oko nas.

Intelektualni zor u kome se ostvaruje spoznavanje zapravo je jedna vrsta umijeća ljudske svijesti. On reproducira sa sviješću i slobodom ono što »nesvjesna inteligencija« izvorno i nužno producira. Može se prema tome pravi spoznajni akt usporediti s estetskim stvaralačkim aktom. Taj povišeni duhovni umjetnički smisao nije dan svakoj svijesti, nego tek filozofskoj, u kojoj se ostvaruje jedan viši aspekt s koga se gleda i određuje spoznajni predmet. To teoretsko »gledanje« se zapravo sve više uzdiže, svagda u višim *sintezama* prevladava dijalektičke opreke nižih aspekata.

Schelling uopće smatra da se čovjek u svagdanjem svom odnosu prema okolini, a i u svim praktičnim primijenjenim naučnim pogledima, zapravo nalazi u sredini bitka (Mitte des Seins), a iz te sredine treba da se u filozofskom aspektu uzdigne do prave spoznaje. U tom je »uzdizanju« pomogao Schellingu Spinoza, koji mu je služio kao uzor. Schelling naime smatra da je svaka »spoznaja« u običnom smislu riječi svagda nužno ograničena i relativna, a okarakterizirana i uvjetovana cijepanjem u subjekt i objekt. Ni u subjektivitetu kao ni u objektivitetu kao otcijepljenim stranama iz »sredine« nema istine. Ali u prevladavanju toga cijepanja i uzdizanju do jednog višeg aspekta leži spoznavanje istine, što se uvijek izražava u »cjelini« i »apsolutnom«. U njima je doduše sadržana, ali i prevladana »subjekt-objekt« — korelacija, što je pokušao izvesti već i Fichte.

Naravno da onda Schelling tvrdi kako je »datost« samo pričin, a da u istini subjekt zapravo sam »stvara« svoje objekte. Naivna svijest o objektu, koji bi bio u svom određenju neovisan o subjektu, počiva tek na nesvjesnoj produkciji

svijesti. U njoj se gotovi rezultati, produkti svijesti, pričinjaju kao neotklonjivo subjektu nametnuti i dani predmeti empirijskoga realiteta. Oni su, međutim samo »dokumenti«, koje tek treba »obraditi«, tj. odrediti što su, i protumačiti u sistematskoj povezanosti znanosti.

No, Schelling i razlikuje ta dva područja svjesne i nesvjesne djelatnosti subjekta. Ako je svjesna djelatnost određena nesvjesnom, onda se radi o teoretskom odnosu čovjeka prema svijetu, a obratno imademo posla s praktičkim djelovanjem i spoznavanjem ljudskim. Teoretski »Ja« promatra osjetno i misaono produktivnost nesvjesnoga uma. Praktičko pak »Ja« u slobodnoj aktivnosti na području morala, pravnoga poretka, državnoga uređenja i konačno ostvarivanja stupnjeva povijesnoga razvitka, preoblikuje nesvjesnu zbilju i ostvaruje novi svijet, koji se najjasnije i na najvišem stupnju očituje u samosvijesti.

Schelling je u svojoj spoznajnoteoretskoj koncepciji postavio sebi za zadatak da otkloni osnovnu Kantovu neodrživu tezu po kojoj svijest sebi strani i nespoznatljivi svijet ipak spoznaje (makar samo kao fenomen!), i onda se na temelju te spoznaje u tom svijetu snalazi, pa ga čak i mijenja.

Ovu Kantovu tezu, da svijet stvari o sebi postoji, a da su zakoni razuma najviši zakonodavci prirode kojima se svijet stvari, iako vječan i nuždan, ipak pokorava, Schelling naziva najsmješnijom i najsmionijom koja je ikada stvorena, iako je odigrala svoju progresivnu povijesnu ulogu u razvoju kritičke samosvijesti. Schelling smatra da je spoznaja svijeta moguća samo ako je *objektivni svijet* i njegova zakonitost *izvorno identična* s oblicima djelatnosti i zakonitošću naše svijesti. U rješavanju toga zadatka, u dokazivanju identiteta nesvjesne i svjesne djelatnosti u svijetu leži ontološka supozicija Schellingovih spoznajnoteoretskih razmatranja.

Ta ontološka supozicija najjasnije je izražena u već obrazloženoj ideji identiteta, po kojoj se u zbilji nađene suprotnosti kao što su: subjekt-objekt, pojedinačno-opće, priroda-duh pomiruju i time kao problemi rješavaju u — apsolutnom. A to apsolutno je dohvaćeno samo u posebnoj moći ljudske svijesti, koju Schelling naziva *intelektualnim zorom.* Taj pojam intelektualnoga zora je doduše star filozofski pojam, ali ga je u novije filozofsko raspravljanje uveo Kant, koji ga defi-

nira kao zor što ne počiva na receptivitetu, na osjetnim dojmovima, nego je samostalan, spontan. Kant doduše mogućnost njegove realizacije negira, ali je zato afirmira Fichte, a onda, eto, pogotovu Schelling. I dok Kant jasno naglašava da je samo po našim perceptivnim i razumskim mogućnostima ograničeni realitet za nas jedina faktična zbilja, dotle Schelling nasuprot tome tvrdi da, osim konstatacije »pojavnosti«, mi ipak za nešto i tvrdimo ne samo da se »pojavljuje« nego i da »jest«. A upravo to za što tvrdimo da nije samo pojava nego da je bitak, to dohvatamo intelektualnim zorom. Na tu »graničnu situaciju« dolazi ljudska svijest kao filozofska svijest upravo ovim aktom.

Zato je i moguće da se u analizi *samosvijesti* počinje i razvija spoznaja. Schelling jasno naglašava da već ni osnova najnižeg stupnja naše svijesti, osnova zamjedbe i predodžbe, ne leži u osjetnoj sferi, nego u nečem nadosjetnom. Schelling smatra da tako misle i Kant i Fichte. Samo dok Kant tu nadosjetnu osnovu simbolizira i govori o »stvari o sebi«, Fichte, koji ne dijeli praktičku od teorijske filozofije, nalazi tu nadosjetnu osnovu u »autonomiji volje«. Schelling naglašava kako je zapravo taj beskonačni svijet i čitava zbilja samo naš stvaralački duh u beskonačnom nizu produkcija i reprodukcija, od zamjedbe do apstrakcije. Stupnjevi toga razvoja: osjet-zamjedba-praktična zamjedba-apstrakcija-apsolutna apstrakcija — stupnjevi su ljudskog spoznavanja, koje na stupnju apsolutne apstrakcije prelazi već u područje stvaralačke prakse, što se manifestira u apsolutnom voljnom aktu, u kome je fundirana Schellingova praktička filozofija.

IV

Stvaralačkim voljnim aktom koji obrađuje praktička filozofija prevladana je zapravo ona nužna vječna spoznaja, a po tom i opća ograničenost svakoga »Ja«. »Ja« doduše nosi sav realitet u sebi, vidi sve objekte kao predmete svoje samospoznaje. Beskonačni pak »Ja« — opći, a ne individualni »Ja« — nema više nikakva objekta sebi nasuprot, ali on i nije više ni svijest, ni ličnost. Apsolut kao ono beskonačno i bezgranično predstavlja ujedno i ujedinjenje, ali i uništenje i lič-

nosti i njena predmeta. Apsolutno je negacija obojega. Ipak, čovjek u njemu i po njemu ne živi, nego ga u svome intelektualnom zoru tek — vidi. U intelektualnom zoru smo mi u njemu, ali čim ga objektiviramo, bilo u smislu subjekta, bilo u smislu objekta, odmah smo na dogmatskim stajalištima bilo idealizma bilo realizma, a to je upravo ono što Schelling želi prevladati. Čovjek kao individuum, kao svijest, kao ličnost ostaje uvijek u toj »sredini bitka«, i ne smije da je u apstrakciji zamijeni ili samim subjektom ili samim objektom.

No. na drugoj strani taj konačni »Ja, taj individuum, ta ličnost teži — a u tome ı jest krajnji cilj toga teženja — da sveđ proširuje horizont svoje ličnosti do beskonačnoga, a to će reći do negacije, odnosno uništenja samoga sebe. U toj misli odražava se osnovna misao na području spoznavanja i izvorna misao na području etike. Ipak pojedinačna ličnost do toga završnoga cilja nikada ne dolazi, nego mu se tek više ili manje približuje. I upravo u tom odnosu apsolutnoga i empirijskoga »Ja« ukorijenjena je sva ćudoredna aktivnost čovjeka, koji se, ostvarujući moralne vrednote, približuje apsolutnom i ostvaruje u sebi vječnost, odnosno besmrtnost.

I u toj povezanosti teoretskoga i praktičkoga uma vidi se također jasno utjecaj Fichtea, koji je prvi prevladao u svojoj filozofskoj koncepciji Kantov osnovni filozofski dualizam. A čitavu obradbu tematike ovoga područja valja kod Schellinga razumjeti kao antitezu i Kantovu i Fichteovu tumačenju odnosa teorijske i praktičke filozofije.

Teorijski stav, u kome čovjek zapravo polazi od promatranja produktivnosti *nesvjesne* djelatnosti uma, u kojoj on osjetno i misaono promatra datosti prirode, predstavlja jednu stranu ljudske aktivnosti, koja zapravo nikada i ne dolazi do kraja. Praktičko pak »Ja«, u *slobodnom* djelovanju svome, ostvaruje područje moralnosti, legaliteta, državnog uređenja, a sve to u toku povijesnoga zbivanja, što je upravo slobodni ljudski stvaralački produkt. Ali i tu subjekt u svom stvaralaštvu nikada ne dolazi do puna ostvarenja. On je uvijek *na putu* k — apsolutnom a taj se cilj postizava samo na području djelatnosti umjetničkog genija, koji u nesvjesnoj svrsishodnosti ostvaruje cjelinu, u kojoj su ukinute oprečnosti ograničenog, subjektivnog i objektivnog. U tom se stvaralaštvu prevladava i opreka teorijskoga i praktičkoga.

Kad Schelling raspravlja o praktičkom djelovanju, obrađuje tematiku etike i prava, a i povijesti, ali se na području etike i prava nešto udaljio od tematike i rješenja Fichteovih. U filozofiji povijesti je pošao nešto dalje i prilično zanimljivo ocrtao faze evropskoga povijesnog zbivanja.

Svijest o slobodi može se u čovjeku pojaviti i razviti samo kad se poveže sa sviješću i inteligencijom izvan sebe. Sloboda je moguća samo ako postoji uzajamno djelovanje umnih bića kroz medij objektivnog svijeta. Slobodno djelovanje svakoga pojedinca određeno je i ograničeno slobodnim, a to će reći umnim djelovanjem drugih. U određivanju tih granica i kontakta zajednice ostvaruje se po umu jedna viša sfera prirode, koja tvori područje prava, a kojoj je cilj omogućavanje slobodnog djelovanja, realizacija slobode. Tu se ostvaruje u svijetu područje *slobodnog samoodređenja,* zapravo druga priroda. A upravo ona se u svom razvoju očituje u povijesti.

Valja samo napomenuti da Schelling upozorava kako nikako nije dobro ako se pravni red promijeni u tom smislu da postane i moralni red. Vladavina despotizma je tada neminovna. Schelling kao da je predviđao oblike povijesnoga zbivanja u koje će Evropa, daleko iza njega, kretati i zapadati, jer koliko je god pravo upravo nastojalo da bi se čovjek osigurao protiv samovoljne sile jačega, toliko upravo na tom putu može se pravni poredak prometnuti u svoju dijalektičku suprotnost.

A pravo je, u umnim granicama izvedeno, neophodno potrebno da se ne bi slobodno djelovanje pojedinaca i njihovo međusobno ograničavanje prepustilo posve slučaju. Pravo je dakle kao fiksirano ograničenje slobode pojedinaca posljedica umnoga postulata da se garancija slobode ne prepusti slučaju, nego da se normira određenim pravilima.

Povijest pak čovječanstva i nije drugo nego upravo mnogovrsna realizacija prava u slijedu vremena.

Gledajući čovječanstvo u njegovu povijesnom razvitku, Schelling opaža — promatrajući čitav proces povijesti, a ne pojedinačnosti u njemu — da se u njemu očituje ono *apsolutno.*

Tri su stupnja, koji se jasno očituju u tom razvitku i to:

I. *Sudbinski ili tragični stupanj,* na kome se očituje još potpuno slijepa moć koja nemilosrdno potiskuje slobodu, a s

njome razara i sve najveće i najljepše što je bilo ostvareno. Ta moć je u biti nesvjesna i neinteligentna, te je dovela do propasti svih ljepota i čudesa staroga vijeka, koji je jedno vrijeme cvao u stvaralaštvu.

II. *Prirodni stupanj,* koji se očituje kao oblik ljudskog zajedničkog života u kome dominira mehanika prirodnog zakona. To razdoblje počinje rimskom republikom, a neobuzdana samovolja u ime nekoga »prirodnog plana« vlada svijetom, odnosno ljudskim rodom.

III. *Promišljeni stupanj.* Kad će se taj stupanj promišljenosti u svijetu javiti i do koje će se mjere razviti, nije moguće unaprijed ustvrditi, ali da će to biti razdoblje ostvarivanja inteligencije bez sile i samovolje, to je očito. Smisao povijesti upravljen je upravo na to da potiskujući »sudbinu« i »prirodu« ostvaruje umnost i promišljenost koja se očituje u slobodi, a u čemu leži cilj razvoja života ljudi.

Taj i takav povijesni tok očito pokazuje pomalo očitovanje onoga što nazivamo »apsolutnim«, a što nije ni sam subjekt ni sam objekt, nego oboje zajedno u jednom višem identitetu.

I taj povijesni tok prikazuje Schelling u poetskoj, dakle estetskoj slici, kad veli da je svijet zapravo jedna poetska tvorevina, a povijest zapravo drama u kojoj njeni tvorci nisu samo glumci nego i pjesnici vlastitih uloga. Ali u čitavoj toj drami očituje se *duh* koji naoko haotički tok zbivanja ipak povezuje u jedan umni razvoj.

V

Ipak, dok je kod Fichtea centralni problem njegove praktičke filozofije — a time i cjelokupne njegove filozofije — etički problem, kod Schellinga je to *estetski problem.*

Taj problem je ne samo centralni problem Schellingove filozofije nego ujedno i ono pitanje po kome mnogi sistematičari i historičari filozofije nazivaju cijeli Schellingov sistem — *estetičkom metafizikom,* odnosno *estetičkim panteizmom.*

Schelling doista shvaća estetske probleme ne samo dublje nego i šire no što su oni shvaćeni i protumačeni u drugih filozofa. I uz osnovnu misao o kontinuiranoj povezanosti svih

pojava anorganske, organske i psihičke prirode, Schelling kao drugu osnovnu misao svoje filozofije obrađuje estetski pojam kao osnovni i posljednji pojam za tumačenje i razumijevanje čitave ljudske opstojnosti.

Pravo umjetničko djelo, umjetnina, za Schellinga je nešto što je proizašlo iz slobodne stvaralačke snage genija, ali što ipak u biti ne znači njegovu samovolju. U umjetničkom djelu realizirano je jedinstvo, realizirana je harmonija slobode i nužnosti. Genij umjetnika ukotvljen je u onaj isti stvaralački demonski praizvor iz koga izviru svi oblici nesvjesne kreativnosti prirode i svjesnog stvaralaštva ljudskog. Umjetničko djelo zato i izlazi jednako iz područja instinkta i nesvjesnosti kao u isti mah i iz refleksije i svijesti. Umjetničko djelo genija je mnogo bogatijeg sadržaja nego što može, makar i naknadno, refleksija samoga umjetnika izreći.

Umjetničko djelo nikada nije i ne može preslikavati, odražavati ili čak idealizirati prirodu, kako su to neki htjeli, jer ono je svagda iz stvaralačkog izvora stvoreno. Ono nije ni kopija stvarnosti ni rezultat apstrakcije i refleksije. Ono je tvorevina izvorne stvaralačke spontane snage koja iz korijena apsolutnoga preko umjetnika kreira nešto osebujno i novo. Kao što je cijeli kozmos umjetničko djelo iz izvora Apsolutnog, tako je i svako pojedinačno pravo umjetničko djelo iz toga istoga izvora izraslo. Svrhovitost u prirodi i umjetnost imaju svoju osnovu u nužnoj harmoniji nesvjesne i svjesne svjetske djelatnosti. U doživljavanju umjetničkog djela taj identitet svjesnoga i nesvjesnoga očito otkrivamo. U njemu jasno otkrivamo i vezu bezgranične izvornosti djelatnosti i ograničenosti moguće izražajnosti.

U tom umjetničkom stvaralaštvu očituje se bit svijeta i ujedno ono apsolutno što ujedinjuje u sebi teoretsko i praktičko, nužnost i slobodu, nesvjesno i svjesno. *Ljepota* — po definiciji Schellinga — nije drugo nego izražavanje beskonačnoga u konačnom liku. Vrednota umjetnine je svagda *najviša vrednota*, a ne služi ničemu izvan sebe. A u tome i jest bitna razlika između svrhovitosti svega drugoga u zbilji i svrhovitosti umjetnosti. I dok se svrhovitost svake druge stvari i njeno savršenstvo mjeri prema nekoj svrsi izvan nje same, umjetnina je nevezano, slobodno svrhovita (»Zweckfrei«), jer nosi svrhu u sebi samoj, a ničemu izvan sebe ne služi.

Schelling smatra da samo genij može stvarati umjetnička djela, jer samo on stoji pod pritiskom beskonačnih suprotnosti, samo on ujedinjuje slobodu i nužnost na način koji njegovo osebujno stvaralaštvo pokazuje.

Smisao, odnosno zadatak umjetnosti, kao i filozofije, leži u tome da prevladava pojavne suprotnosti i da ih u najvećem mogućem jedinstvu ujedini. Umjetnik (genij) stoji na početku svoga stvaralaštva pred »prividno nerješivom protivurječnošću«, koju stvaranjem rješava s »osjećajem beskonačne harmonije«.

Umjetnost, odnosno umjetničko djelo, savršena je identifikacija realnoga i idealnoga, konačnoga i beskonačnoga. Ljepota ujedinjuje i istinu i dobrotu. U umjetnosti se na jedinstven, izvanredan, osebujan način ostvaruje, odnosno odrazuje ono »apsolutno identično« što je inače za zor nepristupačno, ali je tu dano. Iz umjetničkih djela, pravih umjetničkih djela, to struji, a to naziva Schelling »čudom umjetnosti«.

Schelling uopće smatra da je »najviši akt uma, u kome on obuhvaća sve ideje, upravo estetski akt«. I pravi filozof mora imati mogućnost ostvarivanja toga akta, jer u protivnom slučaju ostaje tek »Buchstabenphilosoph«.

No i umjetnost, na svojim raznovrsnim područjima i u svom zanimljivom povijesnom razvitku, kao posebna predmetnost jest po mišljenju Schellinga za filozofiju naročito zanimljivo područje zbilje, jer je ono neke vrste »dokument« jedinstva onoga što se i u prirodi i u općoj povijesti javlja svagda odijeljeno; apsolutno od relativnog, ideelno od reelnoga. U umjetnosti nalazimo indiferenciju toga obojega. I ono do čega filozofija dolazi »kompliciranim misaonim putem«, to se u umjetnosti očito pokazuje kao izvorna zbilja i kao evidentna datost apsolutnog identiteta. Kada tako umjetnost postaje objekt filozofije, često filozof u bîti umjetnosti, koja se razvojno otkriva u svom povijesnom razvitku, a specifično na svojim pojedinačnim područjima, vidi dublje i jasnije što ona zapravo jest i znači nego što to može vidjeti umjetnik sam. Umjetnik je zapravo tjeran od toga iskonskoga principa stvaralaštva, kojega često ni svjestan nije, a filozof taj princip i njegov učinak na umjetničkom djelu jasno otkriva i spoznaje. Filozofija umjetnosti postaje prema tome najviši oblik spoznaje.

VI

Ono apsolutno i beskonačno, koji pojam često susrećemo u Schellingovoj filozofiji, naziva on često i božanstvom. U posljednjoj fazi svoga filozofiranja Schelling se tome problemu sve više priklanja.

Govoreći već o umjetniku kao geniju naziva Schelling taj umjetnički genij onim »božanskim u čovjeku«. To božansko u čovjeku je svima umjetnicima zajedničko. A govoreći o sadržajnoj strani poezije i njenom nastanku, Schelling ukazuje na to kako je »izvorna poezija« zapravo izražena u *mitologiji*. Mitologija čak povijesno i omogućuje poeziju. Ona je prije nje, a k njoj se i kasnije poezija ponovo i uvijek vraća. Svakako u vezi s problemom božanstva i religije Schellingovo se stajalište u toku njegova života mijenja.

U prvoj etapi Schellingova razvoja zauzima on vrlo oštro stajalište prema tradicionalnoj teologiji i prema svim konfesionalnim formulacijama vjere i božanstva, a napose protiv kršćanstva. Tako u spisu »O objavi i pučkoj obuci« oštro polemizira protiv teološkoga supranaturalizma, a naročito protiv pretvaranja i farizejštine popova, a za potpuno individualnu slobodu religijskog shvaćanja. Ali valja spomenuti i to da Schelling smatra kritiku prosvjetiteljstva, upravljenu protiv religije, promašenom. Za njega su svi ti argumenti prosvjetiteljstva zapravo nerazumno »nabacivanje pijeskom«.

Schelling odbija svaku ideju o transcendentnom bogu kao — pričin. Za njega je neodrživa misao o bogu kao ličnosti ili kao stvaraocu i održavatelju svijeta, kao tvorcu nekog unaprijed udešenog sklada svijeta, kao osobi kojoj bi čovjek bio nužno podložan i nalazio se u stanju poslušnosti. Temeljne, dakle, ideje kršćanstva Schelling odbacuje i smatra da se njegovom filozofijom identiteta dolazi daleko dalje iznad tih zamisli o personalnom bitku u sferu apsolutnoga, natpersonalnog određenja, gdje bog zapravo nije drugo nego »apsolutni Ja«. I prema tome smatra Schelling da boga i besmrtnost ne treba tražiti izvan čovjeka. To on nalazi sam u sebi. Mjesto dotadašnjih konfesionalnih predodžaba, čovjek stvara u sebi »monoteizam uma i srca, te politeizam mašte i umjetnosti — a to je upravo ono što čovjek treba«.

Ovo Schellingovo mladenačko antikonfesionalno i zapravo antireligiozno stajalište nazivaju jednom »vrstom idealnoga ateizma«. Schelling sam govori o tvorbi jedne filozofske mitologije. Za njega je — barem u prvoj fazi njegova filozofiranja — filozofija identična s »istinom religije«, pa tako Schelling govori o »filozofskoj religiji«, koja nema samo svoj religiozno-povijesni nego i filozofsko-povijesni razvojni tok, u kome ovaj drugi stoji najprije prema prvom u negativnom stavu. Tek ako se shvati i kršćanstvo kao složen mitos, koji je čovjek stvorio kao »živo umjetničko djelo«, ono ima svoje povijesno značenje i vrijednost. Tu je misao dijelio Schelling s romanticima.

Zanimljiva su Schellingova tumačenja nastanka promjene toga religioznoga mitosa u kome se tumačenju otkriva i poetski i religiozni smisao svih ideja, kao što je npr. ideja pada, oslobođenja, spasenja, grijeha, kazne, slobode itd. Schelling to i izražava na pjesnički način, pa mu tako, npr., odjeljivanje ideja od »apsolutnoga« znači »pad« i »grijeh« čovjeka, što nalazimo jednako i u kršćanskoj kao i istočnjačkoj mitologiji. Schelling npr. veli: »Kao u Danteovoj pjesmi, prolazi i u filozofiji samo kroz provaliju put u nebo.«

Za Schellinga je mitsko prikazivanje svijeta i njegovih prilika zapravo predfaza znanstvenoga mišljenja, odnosno filozofije. I dok znanost i njeno najviše dostignuće — filozofija predstavlja *mišljenje u pojmovima,* dotle je istina u predznanstvenom razdoblju izražena u osjetnim slikama. Te osjetne slike izraz su nerazvijenog stanja svijesti, pa tako one nužno u povijesnom razvoju prethode znanosti i filozofiji. Schellingova, za umjetnički izraz osjetljiva priroda, rado je prilazila tom mitosu kao privlačnom estetskom izrazu ljudske svijesti, pa ga je i nazivao *poetskom istinom.*

U Schellingovo prilaženje pojedinim mitologijama od poganske do židovske i kršćanske mi ovdje nećemo pobliže ulaziti. No ta tumačenja predstavljaju zanimljive i originalne teze Schellingove, ali ne ulaze neposredno u razvoj osnovnih misli klasičnog njemačkog idealizma. Schelling je, u svom kasnijem razvoju, a naročito pod utjecajem mistika Jacoba Böhmea, i sam prilazio misticizmu u tumačenju odnosa demiurških snaga prirode i njegovih očitovanja u razvoju zbilje. A taj razvoj je bio uvjetovan i njegovim filozofskim stavom

u polemici s Hegelom, za kojega je Schelling držao da je preuzeo od njega misao identitetne filozofije, samo s tom razlikom što ju je htio do kraja racionalistički razviti.

Schelling je protiv toga ekstremnoga racionalizma, koji je *nepotpun*. Sve pojedinačno u svojoj egzistenciji ne može biti u biti dohvaćeno po općim racionalističkim shemama koje zapravo svojom apstrakcijom znače jedan tip *negativne* filozofije, što se očituje time da na mjesto svega živoga i zbiljskoga, uz isključenje empirijskoga elementa, postavlja logički pojam, koji zapravo kao fikcija zamjenjuje i negira punoću postojećeg. I zato se Schelling zalaže za tzv. *pozitivnu filozofiju*, koja kao osnovni problem stavlja problem egzistencije, koja se dohvaća do kraja samo *iracionalnim* putem i koja konačno hoće univerzum i um protumačiti iz iracionalnog osnova svijeta. Egzistencija u svojoj punoći je diskurzivnom mišljenju, racionalnoj spekulaciji — transcendentna, ali je zato ipak stvarna, a ljudskoj svijesti — ne doduše u njezinoj spekulativnoj sferi — pristupačna.

U toj Schellingovoj fazi u zalaganju za taj oblik *pozitivne* filozofije izražava se: (a) njegova borba protiv Hegelova panlogizma i (b) njegov pristup religioznom misticizmu, kao i (c) začetak suvremene filozofije egzistencije.

VII

Kako smo vidjeli iz ovoga izlaganja osnovnih filozofskih misli Schellingovih, one predstavljaju neminovnu antitezu i sintezu u odnosu na misli Kanta i Fichtea. Proizašavši iz kruga Fichteovih misli, Schelling dosljedno, ali dijalektički, dolazi do niza antiteza prema Fichteovim tezama, antiteza koje ulaze nužno u razvoj klasičnog njemačkog idealizma kao cjeline.

Iz nedostatka koji se osjeća već u Kantovoj filozofiji, gdje je negirano značenje stvarnosti, a naglašena tek stvaralačka uloga subjekta u spoznajnom procesu, pa onda kompleks problema Fichteovih, gdje je Ne-ja posve ispao iz interesne spoznajnoontološke sfere, Schelling je upravo k tim problemima prišao nužno sa svom dubinom svoga poetsko-filozofskoga karaktera. Osnova njegove problematike postaju pitanja filozofije prirode, u kojima najprije svestrano povezuje sva podru-

čja prirodnih nauka, a onda povezujući ih prisno s tematikom ontologije postavlja osnove svoje *teorije identiteta*. Ona — čini se — jedina spašava kritički idealizam od agnosticizma, kao što se to dogodilo kod Fichtea, pomirujući suprotnosti realnog i idealnog, prirode i duha u sintetičkoj ideji apsolutnoga. »Priroda je vidljivi duh, a duh je nevidljiva priroda«, predstavlja svakako osnovnu tezu Schellingove filozofije. Schellingova filozofija prirode izvanredno je vrijedan prilog ne samo filozofiji nego i prirodnim naukama, jer je upravo njegov stav doveo do prevladavanja neodržive mehanističke koncepcije, naročito na području organske prirode. Vitalisti i neovitalisti nađoše upravo u Schellingovoj filozofiji prirode svoje prve i osnovne argumente, a općenita neodrživost mehanicizma u Schellingu svoga prvog odlučnog kritičara. Schelling je svakako proširio tematiku klasičnog njemačkog idealizma na područje koje je bilo dotada zanemareno, a koje se svojom tematikom urgentno nametalo i kao potreba prirodnih nauka na jednoj strani, i kao ontološki problem na drugoj. Da je to bilo i specijalno zanimljivo područje romantičara, pokazali smo već prije.

Drugi značajni i može se reći centralni problem Schellingove filozofije bila je estetska tematika. Kažemo »centralni«, jer je njime bila obuhvaćena ne samo uža tematika umjetničkog oblikovanja nego je u stvaralačkom aktu umjetnosti otkrivena bitna crta događanja u kozmosu uopće, koje događanje nije ni slučajno, ni mehaničko, ni besciljno, nego ujedinjeno po principima stvaralačkih svrha, te predstavlja na svim područjima zbivanja dijalektički progresivni uspon. Nije nas onda čudilo da su njegov sistem nazivali *estetskim monizmom* ili čak estetskim panteizmom.

Nasuprot formalističkoj estetici Kantovoj upozorava Schelling baš na *duhovni sadržaj* kao ono bitno u jedinstvu tvari i duha, materije i smislenog sadržaja, koji duhovni sadržaj daje umjetnosti značenje i vrijednost. A to su upravo ideje koje će Hegel razraditi u svojim značajnim »Predavanjima iz estetike«, pa ta tematika kao *sadržajna vrijednosna problematika* estetskoga predmeta ulazi i danas kao aktuelni zadatak u suvremena estetska raspravljanja.

Pa čak i njegov religiozni misticizam u kasnijem njegovom životnom razvoju, kao slobodna filozofska misao, a protiv

svake ortodoksije, značajan je prilog onoj tematici koju će kasnije u svojoj antropologiji razrađivati hegelovska ljevica, a napose Feuerbach.

Ukratko, Schellingov *objektivni idealizam* ona je karika koja toliko jasno osvjetljava uspon evropskog filozofskog duha u njegovu najintenzivnijem klasičnom razvoju od Kanta do Hegela, a koji postaje temelj suvremenog filozofskog raspravljanja uopće.

Schelling nije stvorio jedan jedinstveni filozofski sistem, a kako je svestrano reagirao na osnovnu kulturnu, a po tome i filozofsku tematiku svoga vremena da je kadgod u svojim kasnijim tezama protivurječio onima iz prijašnjeg razdoblja, to će sistematičari teško povezati sve te misli u jedinstveni sklop, ali je zato dao jasan odraz vemena i originalan izraz tematici koja je življela u vremenu koje je postalo temeljno za sve ono što je poslije toga vremena nastalo.

V. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL[1]

I

Već smo kod Schellinga, koji je svojim ljudskim vijekom preživio Hegela, naišli na osnovno izlazište Hegelove filozofije, za koje čak Schelling tvrdi, da je to izlazište Hegel preuzeo od njega — a to je misao *identitetne filozofije.* Schelling

[1] G. W. F. Hegel rođen je 27. VIII 1770. u Stuttgartu. Sa osamnaest godina pošao je na sveučilište u Tübingenu, na protestantsku teologiju, gdje je studirao i filozofiju. Tamo je sklopio i tako značajno prijateljstvo s Hölderlinom i Schellingom, a sva su trojica, kako ističe historičar filozofije F. Ueberweg, osjećala kao neki težak pritisak samu nastavu teologije, pa su u Kantovim raspravama o moralnom suverenitetu ličnosti, Jacobijevim pismima o Spinozi i Schillerovim pogledima na vrijednost i značenje grčkih bogova nalazili mnogo više pobude za razmišljanja i vrednovanja, nego u samoj propisanoj studijskoj građi. Završivši studije, postao je učitelj u Bernu i kasnije u Frankfurtu na Majni. Habilitirao se godine 1801. u Jeni, gdje je iste godine počeo sa Schellingom izdavati časopis »Kritički žurnal za filozofiju«; g. 1806. izišlo je njegovo djelo »Fenomenologija duha«, koje ga je postavilo u red prvih filozofa u Njemačkoj. Iste godine zbog novčanih teškoća napustio je vanrednu profesuru u Jeni i preuzeo je redakciju novina u Bambergu. Pod utjecajem svoga prijatelja Niethammera, koji je želio reformirati bavarsko školstvo u smislu neohumanizma, postao je rektor gimnazije u Nürnbergu 1809. Tamo je proboravio do 1816. dok nije pozvan za redovnog profesora filozofije u Heidelberg. Smatrao je da je time ispunjena najveća želja njegova života. Godine 1818. dobio je mjesto profesora na sveučilištu u Berlinu, gdje je djelovao trinaest godina sve do svoje smrti (1831), kada je umro od kolere, na visini svoga intelektualnog stvaralaštva.

U svome razvoju stajao je Hegel najprije pod jakim utjecajem prosvjetiteljstva, naročito spisa Lessingovih, a duboko je poznavao i grčku filozofiju i kulturu. Pod utjecajem događaja

doduše smatra da je Hegel krivo protumačio tu misao, kad je pojam identiteta zamislio u racionalističkom pojmovnom određenju, dok Schelling tvrdi, da se svijet i život ne dadu racionalno do kraja protumačiti, jer princip logosa nije princip na kome se taj identitet osniva. Hegel se u ranim svojim filozofskim radovima posve suglašava sa Schellingovom idejom identitetne filozofije, ali tek za njeno tumačenje pomalo prelazi na sasvim suprotno stajalište. Hegel je počeo svoja prva sveučilišna predavanja time da je sa Schellingom zastupao i širio misao identitetne filozofije.

Nema nikakve sumnje da Hegelova razmišljanja i izlaze iz tematike koju je Kant postavio, a koju su na svoj način izveli Fichte, na jednoj strani, a Schelling na drugoj. Hegel i razvija svoje filozofske misli u nastavljanju, a kasnije u polemici, sa ovim svojim predšasnicima, te samo iz njihove problematike možemo razumjeti način i obradbu Hegelovih filozofskih pitanja. No on je tu tematiku proširio, a zaključke njihova filozofskog umovanja, kritički prevladavajući, povezao na osebujan način.

Kantova transcendentalna analiza, koja nije mogla prodrijeti dublje od fenomenalnosti svijeta, pa je tako stvarnost nužno ostala nespoznatljiva, nikako nije mogla zadovoljiti Hegela, iako je Kant predstavljao za njega izlazište na kome treba da se izradi jedna kritička, ali nikako ne agnostička on-

---

francuske revolucije oduševljavao se za ideje slobode i jednakosti. Bio je i pod utjecajem svoga kolege pjesnika Hölderlina, s kojim ga je vezalo dugo prijateljstvo i ljubav prema istim idealima, a napose grčkoj kulturi. S nastupom profesure u Berlinu proširio se naročito njegov utjecaj po njegovim znamenitim predavanjima, koja nisu posjećivali samo studenti berlinskog univerziteta nego i državni činovnici i političari, tako da su njegove filozofske misli bile često prihvaćene kao ideje tadašnje državne filozofije. Na tim značajnim predavanjima Hegel je proširio tematiku na sva područja filozofije, povezujući je i produbljujući je do dotada nedostignute sistematičnosti. No koliko god je u početku čak i pruski ministar prosvjete smatrao njegove ideje odlučnim za smjernice tadašnje pruske politike, pod kraj njegova života, naročito njegove ideje u vezi sa religijom, smatrane su revolucionarno-rušilačkim i za službeni državni stav neprihvatljivim. Na samom filozofskom polju razvile su se iz njegove filozofije dvije oprečne škole koje su jedno vrijeme predstavljale i opću kulturnu bitku Njemačke, a to su bile: »hegelovska ljevica« i »hegelovska desnica«.

tologija. Fichteova nauka o znanosti koja je pošla od fenomenologije svijesti bila je za Hegela presudna, pa je i sam osnove svoga sistema izrazio u »Fenomenologiji duha«. Ali činjenica da je Fichte ostao u okviru svijesti, a negirao značenje stvarnosti o sebi za spoznaju i time još radikalnije od Kanta pošao k idejama subjektivnog idealizma, ta činjenica odbija Hegela od Fichteovog misaonog izvođenja i zaključivanja. U antitezi s Fichteovim tezama razvija se ipak Hegelov misaoni put koji se još jače osjeća u antitezi prema formulaciji ideje identiteta, koja je temeljna za Schellingov sistem, a Hegel je smatra neodrživom i razumski neopravdanom, jer je u osnovi iracionalna, i — po mišljenju Hegela — s obzirom na racionalnu prirodu čovjeka, ipak u neku ruku — agnostička. Hegel nije mogao ostati ni kod Kantova agnostičkoga kriticizma, niti kod Fichteove fenomenologije svijesti, niti kod Schellingove koncepcije iracionalnog identiteta, nego je čitav život težio za jednim jedinstvenim racionalnim sistemom. Ta *jedinstvena racionalna sistematičnost* je jedna od osnovnih osobina Hegelovih.

Uz spomenute mislioce Hegela je iz literature najviše zaokupljala antika, a iz realnoga života najviše francuska revolucija. I upravo ta trostruka determinanta očituje se u cijelom Hegelovu životnom opusu.

U antiku, koja nesumnjivo predstavlja temelje evropske kulture, bio se Hegel toliko zanio da je s njom upravo živio, tek nošen jednom osnovnom antitezom da filozofija ipak ne može biti samo ono što grčka riječ kaže — »ljubav prema mudrosti«, nego da treba konačno da filozofija postane i prava *strogo pojmovna znanost.*

Francuska revolucija i njezine ideje bile su mu putokaz k realnim problemima života i problemima povijesnoga razvoja čovječanstva. Sam je bio zanesen tom revolucijom i pripadao je grupi mladih simpatizera francuske revolucije, koja je u Njemačkoj širila njene ideje. Ideja slobode i mogućnost njene realizacije u konkretnom životu bila mu je tom revolucijom očito vidljiva. Jednako mu je tako postala očita i ideja dijalektičkoga razvoja povijesti.

Povijesnost je uopće postala jedna od osnovnih karakteristika Hegelova filozofiranja, pa nas i ne čudi činjenica da je on zapravo osnivač moderne filozofske historiografije. Širinom

poznavanja problematike na svim područjima kulturnoga života od umjetnosti do morala, prava, društvenosti i države, filozofije prirode do antropologije, u povezivanju tih područja stvara Hegel s obzirom na tematiku jedan od najširih filozofskih sistema uopće. Hegel ulazi na osebujan način u povijesni razvoj objektivnoga duha i kulture dublje nego ijedan mislilac prije njega. Jedna od glavnih karakteristika Hegelova filozofskog umovanja pokazuje se u tom što on nikada ni u najapstraktnijim svojim teoretskim izvođenjima o značenju apsoluta nije zaboravio na samu zbilju, ni kao prirodu ni kao duh, ni kao stvarnost ni kao povijesnost. Zato valja već na početku naglasiti da se te oznake odnose samo na njegovu genijalnu sintetičnost, iako je Hegel izrazito apstraktan i konstruktivan duh. Iako se tako često citira onaj Hegelov odgovor, kada su ga učenici bili upozorili, da mu se neke koncepcije »ne slažu s činjenicama«, da je to »to gore po činjenice«, ipak valja reći da je Hegel i te kako poznavao činjenice naučnih otkrića kao i one povijesnoga zbivanja, pa je to njegovo enciklopedijsko znanje i poznavanje činjenica upravo karakteristična baza njegova filozofskog opusa. Od filozofije povijesti do filozofije religije, od estetike do prirodnih nauka, Hegelovo poznavanje i uvažavanje činjenica je osnovno za njegovo filozofsko umovanje. Rijetko ćemo u tome filozofskom sistemu naći toliko bogatstvo građe, toliko mnoštvo primjera iz razvoja života i sastava svijeta kao upravo u Hegelovom sistemu. A Hegel i zamjera nesadržajnom određenju pojma »apsoluta« kod Schellinga, u kome se određenju ne vidi bogatstvo i diferencijacija zbilje.

Za obradbu pak te tematike i za fundiranje svoga sistema bila mu je potrebna i posebno izoštrena *dijalektička metoda* i s njom spojena ontološka supozicija *panlogizma*, a te su dvije osobine glavne oznake njegova filozofskog djela.

Za određenje Hegelova filozofskog polazišta valja naglasiti još i ovo:

Hegel je, kako već rekosmo, nastojao da filozofija postane znanost.

Prvotno određenje filozofije — od kojega i potječe riječ (ljubav prema mudrosti) — bijaše u borbi za svoje osamostaljenje, od renesansne filozofije pa naovamo, zamijenjeno težnjom da filozofija postane znanost. Taj zadatak, što ga je

jasno još postavio Bacon i Descartes, prihvatio je Hegel i postavio sebi kao najosnovniji problem. Kod Hegela to više nije bilo motivirano kao kod njegovih prethodnika samo urgentnom nuždom oslobađanja od teologije, koja borba više nije bila aktuelna, nego imanentnim motivom potrebe znanstvene istine same. Hegel tako u predgovoru svoje Fenomenologije duha veli: »Pravi lik u kome egzistira istina može biti samo njezin znanstveni sistem. Surađivati na tome da se filozofija približi formi znanosti da bi mogla odbaciti svoje ime ljubavi prema znanju i da bi bila zbiljsko znanje, jest ono što sam ja sebi postavio« (7). To zbiljsko pravo znanje jest upravo ono što filozofija ima da dade čovjeku za razliku od fragmentarnih pogleda singularnih iskustava.

Hegel jasno uviđa antiznanstvenu filozofsku intenciju u kulturnom životu svoga vremena, koje nije — možemo jasno reći — ni do danas prošlo. Čovjek se u rastrganosti i glomaznosti specijalističkog znanstvenog rada toliko gubi na pojedinačnosti koja se odražava u osjetnosti da je zaboravio na općenost, na sintezu, a kako bez nje kao svjesno razumno biće ne može živjeti, prepustio ju je mistici i sanjarenju. Hegel se zato bori protiv tipa intuitivne i »čuvstvene filozofije« kao i protiv iracionalizma romantike. On je — kako vidjesmo — protiv »apstraktne općenitosti« gdje idealistički apsolut, u kome se gubi pojedinačnost, postaje prazna shema bez sadržaja. Svi su ti »apsoluti« nastali kao posljedica traženja vječne, nepromjenljive, ukočene, apsolutne supstancije, koja ne tumači život i u koju ne ulazi život kao stalni i vječni proces. Hegel pak upravo tu tematiku uzima kao osnovnu i izlaznu, a filozofiji namjenjuje strogi znanstveni zadatak. Tako da u daljnjem izvođenju njegovih misli u Fenomenologiji čak i napušta riječ filozofija i zamjenjuje je riječju znanost.

II

Već smo istaknuli da je Hegelova filozofska koncepcija razumljiva tek iz tematike koju su postavili njegovi predšasnici.

Kantov je kriticizam kao sinteza, ili bolje prevlađavanje empirizma i racionalizma — od kojih je prvi pokušao »odozdo«, a drugi »odozgo« fundirati objektivnu istinu, a oba *ljudskoj*

svijesti nisu pridavali odlučnu spoznajnu ulogu — očito ukazao na nedostatke tih tradicionalnih filozofskih smjerova. No koliko je god bilo za razvoj filozofske misli, a napose spoznajne teorije, veoma značajno kritičko djelo Kantovo, koje je istaknulo važnost i odlučnost spoznajnog subjekta u procesu spoznavanja, toliko je ipak rezultat u kome je stvarnost ostala samo kao aficirajuća, a nikako determinatorna komponenta spoznajnog procesa, očito pokazao nedostatke koji nose oznake agnosticizma jer svijest nije mogla prijeći okvire subjektivne fenomenalnosti u kojoj se doista i ne zna jesmo li pogodili ili promašili u otkrivanju istine objektivne stvarne i povijesne datosti. Stvarnost je ostala u sferi transcendencije.

Hegel sam naziva Kantov kriticizam subjektivnim idealizmom, koji je onda konsekventno radikalizirao Fichte uklonivši i posljednji realistički ostatak u Kantovoj filozofiji, a to je pojam stvari o sebi. Hegel je od Fichtea preuzeo i razradio dijalektičku metodu, a u analizi spoznajnog procesa pošao od fihteovske fenomenologije svijesti. Iako je, dakle, Hegel veoma pozitivno ocijenio vrijednost naglašavanja uloge spoznajne svijesti i njene strukture u spoznajnom procesu, koji su problem Kant i Fichte tako jasno i precizno uočili, ipak za Hegela oba smjera predstavljaju »jednostranu filozofiju razuma«, za koju se stvarnost, odnosno svijet, ukazuje kao »nepomični supstancijalitet«, a koji ipak nužno ostaje glavno pitanje u procesu spoznavanja. Jer, napokon, što mi ipak spoznajemo? Je li završna svrha spoznavanja, a time i filozofiranja tek spoznaja svijesti ili spoznaja svijeta?

U prvom razvojnom stadiju Hegel je, kako rekosmo, pristaša Schellingove misli o određenju apsoluta kao identiteta spoznaje i bitka, odnosno svijesti i svijeta. Sa Schellingom Hegel zauzima stajalište protiv subjektivnog idealizma u antitezi objektivnog idealizma, a tu antitezu tako oštro podvlači Schelling. Kasnije se sa Schellingovim određenjem smisla identiteta subjekta i objekta Hegel više ne suglašava i upravo u osebujnom određenju smisla i sadržaja pojma identiteta leži osnovna misao Hegelove ontologije, a uz to i spoznajne teorije, pa i svih drugih grana njegova filozofskog sistema. Hegel, naime, jasno pokazuje kako je Schelling, nalazeći u pojmu identiteta svijesti i svijeta jedinu mogućnost spoznaje zbilje, ipak u »apstraktnoj općenitosti« ispustio iz vida raz-

nolikost i raznovrsnost postojećega. Hegel je pojam identiteta drugačije protumačio, a upravo u tom shvaćanju pojma identiteta — koji je pojam kasnije ostao centralni problem filozofije i u školi »ljevice« i »desnice«, i kod materijalista i kod idealista — kreće se tematika Hegelova filozofskog umovanja.

Schelling je za Hegela primjer »spekulativnog načina filozofiranja«, koji apstraktnu praznu shemu uzima kao apsolutnu ideju, koju tek u izlaganju primjenjuje na empirijsku građu, a čitav svijet mu zapravo postaje »dosadan privid različnosti«. Hegel, osvrćući se kritički na taj i takav sadržaj filozofije identiteta, označava nju kao spekulaciju u kojoj se gubi smisao za stvarnost. Ne samo to, nego to postaje po mišljenju Hegela, aspekt koji »predstavlja noć u kojoj su sve krave crne«. Hegel je protivnik takva načina rezoniranja, u kome mišljenje svojom apstraktnom funkcijom predstavlja akciju »bacanja svega u ponor praznine«. On jasno pokazuje da se iz »apsolutnoga«, što uistinu ne predstavlja ništa, ne može izvesti i protumačiti »živo bogatstvo svijeta«. Svi su ti pojmovi »apsoluta« nastali kao posljedica traženja vječne, nepromjenljive, ukočene, apsolutne supstancije, koja ne tumači i u koju ne ulazi život kao stalni i vječni razvojni proces.

Hegel pak ima pun smisao za bogatstvo života i raznolikost objektivne zbilje, koja se može spoznati samo ako su *mišljenje i bitak identični,* ali ne u smislu Schellingova apstraktnog identiteta, nego u značenju pune identičnosti mišljenja i zbilje, što je Hegel najjasnije formulirao u predgovoru svoje »Filozofije prava« kada je rekao da je »sve umno ujedno i zbiljsko, a sve zbiljsko ujedno i umno«. S te osnovne teze njegove filozofije, koja ujedno predstavlja racionalističku formulaciju ideje identiteta, moramo poći da bismo razumjeli čitavo Hegelovo filozofsko umovanje.

Iz te ontološke supozicije Hegel kritički odbacuje sve pokušaje novije filozofije koji se javljaju u oblicima empirizma, dogmatizma ili kriticizma, a oni ukoliko su nekritički, predstavljaju jednostrano osvjetljenje postavljenog spoznajnoteoretskog pitanja, a ukoliko su kritički završavaju ili u agnosticizmu ili ponovo u nestvarnoj spekulaciji. Za Hegela spoznavanje nije ni pasivno preslikavanje svijeta ni slobodno stvaralaštvo subjekta. Za njega svijest nije pasivna »tabula rasa«, niti aktivni slobodni producent, a niti neki »nepomični supstan-

cijalitet«. Svijest je sa svijetom u dinamičkom odnosu razvojnog zbivanja, u kome je upravo *dijalektičnost procesa* objektivna karakteristika i svijesti i svijeta. Tim je Hegelovim stavom prevladan permanentni dualitet koji se u novijoj evropskoj filozofiji javlja svagda bilo kao dvojstvo supstancije (res cogitans i res extensa) bilo kao dvojstvo nepomirljivih paralelnih atributa, bilo da je jedan oblik uzet kao baza a drugi kao izvod iz te baze, ali i opet od nje posve različit. Aporija dualiteta je kod Hegela prevladana, a *ontološki monizam* je postao izvor rješavanja sve filozofske tematike, a spoznajnoteoretske kao osnovne napose. U toj monističkoj koncepciji objekt prestaje da bude prazna beživotna supstancija. Spoznajni objekt otkriva se kao određeni subjekt koji stoji u permanentnoj dijalektičkoj napetosti sam u sebi i sa spoznajnom sviješću. Treba, dakle, spoznati taj *objektivni subjekt* u njegovu neprekidnom kretanju i povezanosti sa spoznajnim subjektom koji u istoj analizi spoznaje i sebe i objektivni subjekt. To je pojam one Hegelove »svjetovnosti svijesti« koju spominje u Uvodu svoje Fenomenologije. U svojoj Fenomenologiji, za razliku od drugih »idealističkih fenomenologija«, ukazuje na nužnu i neotklonjivu *dvostranost*, gdje svaka zbiljska pojava ima svagda svoju subjektivnu i objektivnu stranu. Fenomeni svijesti u svim svojim razvojnim stupnjevima — od osjetne izvjesnosti do samosvijesti — pokazuju na prelaženje iz sebe u sferu objekta u vezi s kojim se ta sama svijest razvija.

Historičari filozofije s pravom označavaju Hegelov sistem kao »metafizičko-logički sistem«, jer je u logici dana ontologija i, obratno, u ontologiji logika, zato što je sva zbilja shvaćena kao dijalektički razvojni proces apsolutnoga uma koji tek ima svoju subjektivnu i objektivnu stranu. Tom tezom, tezom *logičkog idealizma,* otklonjena je i prevladana svaka misao o nespoznatljivosti stvarnosti, a na drugoj strani i svaka misao subjektivnog idealizma.

Filozofija je za Hegela znanost, ali znanost koja nema svoj neki posebni predmet. Ona predstavlja svu tematiku konačnosti, ali ne u njenoj fragmentarnoj pojedinačno-znanstvenoj datosti, nego u odnosu na cjelinu, a to će reći u odnosu na apsolutnu istinu. Hegel analizira subjekt; razvojne stupnjeve svijesti od neposredne osjetne izvjesnosti preko različitih ob-

lika predmetnog zamjećivanja, pa preko refleksije i samootuđenja do apsolutne spoznaje. Od svijesti do samosvijesti, od uma i savjesti do apsolutnog znanja očituju se u fenomenu svijesti različiti njeni stupnjevi. Osnovni predmet filozofije i jest upravo spoznaja toga kretanja duha, a ono je neodvojivo povezano u svoju dijalektičku razvojnu povezanost, i to tako da su u apsolutnom pojmovnom znanju sadržani u povezanosti svi njegovi stupnjevi.

Ipak, ta analiza fenomena duha ne pokazuje samo njegovu strukturu (kao što to biva u granicama kriticizma!) nego ujedno i nužnost stvarnosti i njenoga kretanja, odnosno objektivnog zbivanja. U svijesti se tako otkriva i nužnost kao i apsolutna dijalektička povezanost sve naoko slučajne i promjenljive objektivne zbiljske datosti, koja izražena u *nuždi zakonitosti* pokazuje upravo njenu *racionalnu strukturiranost.* No za razliku od subjektivnog i objektivnog idealizma koji tu zakonitost vide tek u »apstraktnoj općenitosti«, koja predstavlja shemu bez sadržaja, Hegel u njoj vidi dijalektičnost i racionalnost stalnog i vječnog razvojnog procesa koji se javlja kao samostalni razvojni subjekt, a on je u isti mah ono apsolutno što se na koncu javlja u istini kao: apsolutni duh.

Hegelovo filozofiranje očituje se u nastojanju da utvrdi i protumači identitet mišljenja i bitka, koji se uvijek pojavljuju kao faktori idealnog i realnog područja, a za kojim ujedinjenjem i ide konačno svako znanstveno, odnosno filozofsko spoznavanje. To jedinstvo izraženo u apsolutu ostvaruje se u beskonačnom procesu, dijalektičkom procesu koji vječno nastaje. I upravo u Fenomenologiji duha Hegel pokazuje tu cjelokupnost ljudskih spoznaja kao povijesno-razvojnu nužnost i jedinstvenu povezanost.

Spoznaja se prema tome ne može odražavati i izražavati u obliku zora, nego samo u obliku *pojma,* jer samo u njemu možemo naći mogućnost *dijalektičke* sinteze. U zoru toga nema, pa je tako Hegel nužno odbacio spoznajno polazište i Fichtea i Schellinga. — Ostati kod zora značilo bi ostati kod pojedinačnosti, koja može poslužiti ili kao primjerak neke u shemi izražene općenitosti ili kao osebujnost neke nepovezane raznolikosti. Međutim pojmom se dohvaća *značenje* pojedinačnosti, a značenjem se osvjetljava pojedinačnost u povezanosti sa razvojnom cjelinom, a u tome se upravo odražava dijalek-

tička metoda. A dijalektička metoda jest u isti mah i metoda spoznavanja i zakon stvarnosti, a tim područjima kao osnovica služi dijalektička zakonitost, odnosno duh ili logos.

Tročlanost kretanja (teza, antiteza i sinteza; odnosno teza, negacija teze i negacija negacije) predstavlja one oblike povezanosti pojmova u kojima se sva raznolikost mišljenja prepleće u jedinstvo u kome svaka teza imade opravdanje, odnosno svoju nužnost u općoj dijalektici misli. A sve se one kreću u zakonitosti pojmova. Svaki pojam ima svoju vlastitu suprotnost, svoju negaciju, pa je prema tome u sebi jednostran i zato traži svoj suprotni pol, svoj suprotni antitetični pojam. No te se obje suprotnosti očituju kao momenti trećega pojma, pojma jedne više sinteze, koja u sebi involvira ove dvije niže suprotnosti. A ta je sinteza opet jednostrani pojam koji teži k svojoj negaciji i preko nje k jednoj još višoj sintezi i tako dalje u vječitoj i imanentnoj pokretnosti i razvoju prema sve višoj općenitosti koja na koncu traži svoju suprotnost u ostvarenju — konkretne, pojedinačne određenosti. Sve se pak kreće i zbiva u sistemu pojmova koji su ono što filozof naziva apsolutnim, a iz kojega je sve razumljivo i sve proizašlo. Sve tako dobiva svoje obrazloženje, odnosno opravdanje uvrštenjem u cjelinu koja u mišljenju predstavlja istinu. Apstraktno je pak mišljenje ono koje involvira svu raznolikost i raznovrsnost zbilje, jer logičko-dijalektički razvoj ima realno značenje, a u već citiranoj tezi »da je sve zbiljsko umno i sve umno zbiljsko« jasno je izražena osnovna ideja Hegelova panlogizma.

Očito je da dijalektika u Hegela ne znači samo metodu spoznaje nego i zakon zbilje. Dijalektički zakon koji se očituje u prirodi u povijesnom zbivanju jest zakon po kome možemo »razumjeti« i tok prirodnoga kretanja i misao i cilj povijesnoga događanja. Po njemu možemo protumačiti i pojedinu pojavu za se i tok cjelovitoga događanja. Dijalektika kao metoda upravo omogućuje spoznaju dijalektičkoga toka pojava opstojnosti. A cilj i smisao filozofiranja leži samo u tome da svu opstojnost podigne do svjesnoga bitka, da je protumači u smislu »inteligibilnoga svijeta«. Taj cilj postizava filozofija kad uspije čitavu objektivnu stvarnost izložiti iz vlastite logičke konstitucije. Podići bitak do znanja i time otkloniti odi-

jeljenost, odnosno otuđenost, objekta od subjekta. A to je stajalište apsolutnog znanja, po kome se onda Hegelov sistem naziva sistemom *apsolutnog idealizma.*

Dakako da je logika kao osnovna filozofska disciplina, koja izlažući oblike mišljenja u isti mah izlaže i oblike bitka, da je ta logika — za razliku od tradicionalne formalne logike — u isti mah i metafizika, koja objašnjava samo pokretanje apsoluta. Apsolut pak nije neki ukočeni bitak, nego razvoj i to razvoj koji počiva na vezi suprotnosti koje predstavljaju momente u cjelini apsoluta.

Očito je iz toga zašto je Hegelova filozofija podijeljena u tri osnovna dijela, u tri velike problematske sfere: *logiku, filozofiju prirode* i *filozofiju duha.*

Logika koja se bavi tematikom određenja uma, gdje um zapravo reflektira sam o sebi čini temelj svih filozofskih disciplina. *»Znanost logike«* izlaže čiste opće pojmove koji služe kao baza za izlaganje svega prirodnoga i duhovnoga zbivanja. *Filozofija prirode* — (a priroda je u ontološkom smislu otuđenje duha, negacija i drugotnost čiste misli!) — izlaže razvojne stupnjeve prirodne opstojnosti, oblike realnoga svijeta, dok *filozofija duha* tumači razvoj idealnog, duhovnog svijeta, samosvjesnog duha, koji je ostvaren u pravu, običajima, državi, umjetnosti, religiji i znanosti, a doživljen u subjektivnoj svijesti i spoznat u apsolutnom duhu.

III

U *logici,* koja je zapravo ontologija, nisu termini istoga značenja kao u tradicionalnoj ili suvremenoj logici, pa tako proučavajući Hegelove filozofske spise moramo uvijek paziti na svojevrsnost značenja njegovih pojmova.

Hegel definira logiku kao znanost o čistoj ideji, tj. o ideji u najapstraktnijem elementu mišljenja. Logika je znanstveno prikazivanje i razvijanje *čistih umnih pojmova,* onih koji služe kao temelj svemu subjektivnom mišljenju o čitavoj objektivnoj zbilji, a to su: *bitak* (das Sein), *bit* (das Wesen) i *pojam* (der Begriff).

Bitak, kao čisti bitak, jest najapstraktniji i u isti mah sadržajem najprazniji pojam. Sadržajno neodrediv pojam.

Pojam koji je zapravo identičan s »ništa«, jer ne nosi ni jednu oznaku u sebi. »Bitak« i »ništa« su u isti mah identični i kontradiktorni. No upravo između njih odvija se sve *bivanje*, koje predstavlja *nastajanje*, ako se kreće od ništa prema bitku a obratno, ako se kreće od bitka prema ništa, predstavlja *nestajanje*. Pojam bivanja je viši pojam kojim se određuje jedinstvo pojma »bitka« i pojma »ništa«.

Opstojnost (egzistencija) je samo časovito zaustavljanje toga u ovom ili onom pravcu usmjerenog kretanja, njegov rezultat, koji se javlja kao ograničeni *tubitak* (Dasein), koji jest nešto za razliku od »ništa« na jednoj i »svebitka« na drugoj strani. Nešto se određuje svagda kao ograničenje prema svebitku, pa za tu funkciju Hegel upotrebljava onu Spinozinu »omnis determinatio est negatio«. To je određenje provedivo kao neposredno određenje u smislu nekog određenog *kvaliteta* koji isključuje sva druga moguća određenja.

Hegel napose upozorava na razliku negacije kad je riječ o najvišim kategorijama (bitak-ništa) od ovoga postupka negacije koji ne smjera na apstraktno ništa, nego na moguću drugotnost ili *drugobitak* (Anderssein) prema kome se odnosni kvalitet određuje kao *osebica* (Ansichsein). Svako »nešto« je zapravo osebujni moment u trajnom mijenjanju prema nečemu drugome. To je dijalektički zakon bivanja. Ako u tom bivanju uzimamo odnosni kvalitet za sebe, neovisno od svega drugoga, onda se radi o njegovu idealitetu, koji Hegel označava kao određenje *zasebice* (Fürsichsein). Po Hegelu pojam zasebice ukazuje na nužni idealizam svake filozofije.

Uz kvalitet imamo i drugo određenje bitka, a to je *kvantitet*, koji se označuje određenjem veličine, a koje određenje nije za kvalitet relevantno. Značajni subordinirani pojmovi kvantiteta su *diskrecija*, čime se određuje jedno kao različito od svega drugoga, i *kontinuitet*, kojim se određuje niz istovrsnih jedinica, te napokon *kvantum* kao ograničeni kvantitet. Kvantum je odrediv i brojem.

Posebna je kategorija *mjera* kao kvalitativni kvantum, a to je zapravo kvantitativno određenje relevantno za kvalitet. Mjerom se određuje takovost (Sosein) neke stvari. I upravo tim određenjem, u tom jedinstvu kategorije kvaliteta i kvantiteta nestala je neposrednost doživljaja tubitka i on je zamijenjen određenjem *biti* (Wesen) neke pojave ili stvari. Pojam

biti dobiva se negacijom neposrednog doživljaja bitka i očituje se kao reflektirani bitak. Određenje biti izražava se refleksivnim postupkom, koji se služi kategorijama identiteta, razlike i razloga. Razlogom, a u smislu identiteta i razlike, utvrđuje se egzistencija nečega. Dakako da dosljedno Hegelovom dijalektičkom promatranju cjeline pojmovi identiteta i razlike predstavljaju jednostrane apstrakcije iz općenitosti bitka i bivanja, ali one su potrebne kao instrumenti razvoja mišljenja.

Egzistencija predstavlja *pojavu* biti, a jedinstvo te pojave i biti, koja se iza te pojave krije, a u pojavi se samo *pojavljuje* jest ono što nazivamo *zbiljom*. Kad ne bi pojava (Erscheinung) bila ispunjena nekom biti (Wesen), bila bi samo pričin (Schein), a ne zbilja. Zbilja je, pak, *nužni* bitak, za razliku od samo *mogućeg* i *slučajnog* bitka.

Upravo ovdje se jasno očituje smisao one Hegelove teze »sve zbiljsko je umno, a sve umno je zbiljsko«, jer zbilja sadrži u sebi bit, a ona je upravo ono refleksivno (umno) u pojavi zbilje. Očito je što je Hegel svojom tezom izrazio.

I sada Hegel, kao i u dijalektici unutar kategorije bitka, ukazuje i ovdje u području *refleksije* o bitku uz kategoriju biti na suprotnosti: pozitivno-negativno, uzrok-posljedica, stvar-svojstva, sadržaj-forma, unutrašnjost-izvanjština, supstancija-akcidencija i sl. kako se odvija dijalektika misaonosti, u kojoj svaka oznaka biti nalazi svoj puni smisao tek u dijalektičkoj povezanosti sa svojom antitetičkom oznakom.

A kad, pak, povežemo kategoriju bitka, dakle nečega što »u sebi postoji«, i kategoriju biti, kao refleksije u svijesti, dobivamo novu višu sintezu koja se izražava u — pojmu. Za Hegela je pojam *jedinstvo bitka i biti*. Pojam je »posrednik« između svijesti i svijeta. On u sebi sadržava život, kao što život u sebi sadržava pojam.

U jednom dijelu svojih raspravljanja o pojmu Hegelova se izvođenja podudaraju s izvođenjima formalne logike. To je onda kad govori o tzv. »subjektivnom pojmu« koji u sebi nosi i općeno i posebno i pojedinačno, a po svojim relacijama u sudu i silogizmu ima nužno sve karakteristike koje ima i određenje uloge pojma u tradicionalnoj logici.

Pojam je totalitet, jedinstvo mnogoga, ali nastalo u apstrakciji od punoće sadržaja po značenju za bit i postojanje

relevantnih određenja. Originalna su interpretiranja Hegelova u mijenjanju uloge pojma u sudu i silogizmu. U sudu se pojam kao značenje općenitosti identificira s pojedinačnim, i time se zapravo odriče njegova jednostranost apstraktne općenitosti, dok u silogizmu ta dijalektičnost odnosa i uloga pojma biva još raznovrsnija, gdje pojam, kao posredni pojam, u vezi s obje premise dobiva značenje posebnosti, koja vezuje općenost i pojedinačnost. Svakako i ovaj »subjektivni pojam« i njegova uloga u logičkom mišljenju nosi u Hegelovoj interpretaciji sve karakteristike dijalektičke metode.

No i kad Hegel prelazi okvire tematike »subjektivnog pojma« i kad se postavlja pitanje »objektiviteta« pojma on naglašava, da i tada nije još riječ o bitku, nego o »pojmovno određenom bitku«. Hegel i iznosi tri osnovna oblika toga objektiviteta, a to su: *mehanizam, kemizam* i *teleologija,* koje kategorije imadu općenito metafizičko značenje za tumačenje objektivnog realiteta.

Međutim, čim Hegel prelazi na tematiku jedinstva pojma i njegova intencionalnog realiteta, na jedinstvo subjektivne i objektivne njegove strane, pojam se pretvara u ideju, a kao ideja sadrži u sebi: život, spoznaju i apsolutnu ideju. Ideja je zapravo najviše logičko određenje apsolutnoga. Ona nije ni nešto posve subjektivno ni nešto posve objektivno, nego je objektu imanentan — pojam. To i takvo određenje pojma predstavlja čistu ontološku tematiku, a konačno *apsolutna ideja* ujedinjuje život i spoznaju, jer se razlikuje i odvaja od neposredne zbilje života kao općenitost koja se misli, kao ono što se u zbilji ostvaruje. — Kad se pak doista spušta do neposredne zbilje života postaje — *priroda,* a kad se iz prirode vraća kao samosvijest postaje *duh.* Tako i Hegelova logika prelazi ovdje okvire čiste ontološke problematike i ulazi na jednoj strani u tematiku filozofije prirode, a na drugoj u tematiku filozofije duha.

IV

Priroda predstavlja antitezu čistom bitku, koji je izražen samo u ideji. Priroda je tzv. realni bitak, koji se proteže u određenom prostoru i ispoljava u vremenski ograničenoj pojedinačnosti. Ona je »drugobitak« (Anderssein) ili »izvansebni

bitak« (Aussersichsein) ideje. Ona je tubitak apsoluta, i to tubitak u svoj njegovoj pojedinačnoj otuđenosti od bitka, od pojma, od ideje. Tubitak, u liku individualne slučajnosti, ali i izvjesne određenosti. Inteligencija je to u svojoj skrivenosti, jer je dana u individualnim tvorevinama prirode u svojoj izvanjštini. Pojave prirode nisu u sebi tako povezane da bi odgovarale pojmu, i prema tome ih treba registrirati i uzeti kakve jesu, što prirodne nauke i čine. Pojmovna sistematičnost izvođenja je ovdje nemoguća i zato se prirodne nauke moraju uvijek osnivati na *iskustvu.* To Hegel, dakako, ne smatra njihovom prednošću, nego nedostatkom. Filozofija prirode može, i ona to i čini, da obilježava tek područja u kojima se te pojave javljaju, i pokušava ta područja kao cjeline sa jedinstvenom zakonitošću povezati.

Područja prirodne pojavnosti su očita: od prostorne materijalnosti do svjesnog ljudskog individualiteta je velik raspon, u kome su mnoge pojedinosti duhu posve strani elementi, ali elementi koji se ipak mogu svesti u izvjesne općenite forme i zakone uma. Kategorija povjesnosti, odnosno vremenske razvojnosti, je u Hegelovoj filozofiji prirode posve eliminirana, pa tako on izvjesne koncepcije Kantove o razvoju viših prirodnih sfera iz nižih — recimo organske iz mehaničke, ili životinjskih oblika iz biljne sfere — smatra nebuloznim. Misao descendencije u smislu vremenske razvojnosti posve se odbija. Ideja kao determinanta prirodne pojavnosti je *prije* nižih njenih formi u prirodi, a ne kasnije kao u povijesnom procesu, koji se odvija samo u sferi duha. Nužda koju otkrivaju prirodne nauke na svom području je bezvremenska i vječna.

Prostorno-materijalne prirodne pojavnosti su neposredna i primarna određenja koja se obuhvataju zakonitošću *mehanike.* Tražeći osnovni zakon te sfere pojavnosti, Hegel ga nalazi u pojavi *težine,* koja u svojoj karakteristici *privlačnosti* ukazuje na osebujan način kako se *subjektivitet,* a to je težnja vraćanja u samu sebe, na taj način očituje. U širokom kozmičkom bivanju ona se očituje kao zakon međuplanetarne povezanosti, a u sili teže kao privlačnost i zakonitost svega mehaničkoga pokretanja. Kvantitativno-geometrijska zakonska određenja karakteristična su za to područje. Kategorije kvaliteta tu ne dolaze do izražaja.

Međutim, kad se materija u sunčanom sistemu na poseban način organizirala, poprimivši određeni oblik usebne struk-

ture, ona je prestala biti samo materija i postala je osebujan svijet pojava koji istražuje fizika. Po njoj pak otkrivenu zakonitost nazivamo fizikalnom zakonitošću.

Tako onda Hegel izlaže nad tom fizikom od »geoloških organizama« mineralnog svijeta sve preko »vegetabilnih organizama« biljnoga carstva do »animalnih organizama« životinjskog područja i njegova završetka u samostalnom i samosvjesnom individuumu, koji se zove čovjek, stepenasta (ali ne razvojna!) područja realne zbilje. No upravo suprotno od »razvojne teorije« za Hegela je, na primjer, mineralno područje »ukrućeni kristal života«, a staro gorje na zemlji je »ogromna lešina bivšeg života« i sl.

Zanimljiva i originalna prirodnofilozofska opažanja Hegelova, povezana s tadašnjim rezultatima prirodnih nauka, ukazuju na to da je Hegel veoma dobro poznavao te nauke, iako je često izvodio vrlo smione zaključke. Ali valja spomenuti da Hegelov interes nikako ne leži kao kod Schellinga na tom području, nego na području duhovnih nauka.

Čovjek, pak, ovdje, iako stavljen u sferu animalnoga svijeta, u područje životinjskoga carstva, ipak je označen kao tačka na kojoj otuđena ideja dolazi u samosvijesti ljudskoga duha opet sama k sebi. Tako je čovjek očito cilj i konačnost svekolike prirodne složenosti. Čovjek nije nužno duhovno biće kao završna razvojna tačka, nego oblik samooslobođenja individuuma od prirode, koje su oblici — izuzev čovjeka — nesvjesne slučajnosti i antiteze duha odnosno ideje.

V

Čovjek je kao prirodno biće ujedno i duh koji se iz svoje drugotnosti vraća sam u sebe. On je kao prirodno biće i najviša tvorevina prirode, jer u sebi ujedinjuje dva pola zbilje: duh, koji se kroz tijelo i njegove osobine tako očituje u stvarnosti, i, na drugoj strani, dio stvarnosti, koji se očituje kao svjesna umnost i može apstrahirajući od nužde prirodnoga zbivanja slobodno stvarati.

Kao što je ljudsko biće složeno, tako je i nauka o njemu i opet trovrsna. Ona se dijeli na: *antropologiju, fenomenologiju* i *psihologiju.* Sve tri zajedno tvore područje koje Hegel

označava kao *»subjektivni duh«*. Kasnije ćemo vidjeti da se razmatranja o »objektivnom duhu« i o »apsolutnom duhu« nadovezuju na to.

Valjda i ovdje upozoriti da u Hegela i riječ antropologija znači nešto drugo nego što je njeno sadašnje značenje, a tako i riječi fenomenologija i psihologija. Antropologija ima mnogo uže značenje nego danas. Riječju antropologa označuje Hegel tematiku što obuhvata područje psihičkih doživljaja koji su usko povezani sa tjelesnim dispozicijama i funkcijama. Hegel to naziva »prirodni duh« (Naturgeist) ili duša. Uz psihičke dispozicije Hegel uzima u razmatranje i faktor okoline (geografski položaj, klimu i sl.), a uz čiste psihičke dispozicije uzima i čitav ljudski naturel (rasni i nacionalni tip, građu tijela, temperament itd.), a onda dakako i inteligenciju, jačinu volje i sl. I problemi razvojne i diferencijalne psihologije dolaze u obzir. Svakako je zanimljivo kako Hegel, davno prije sistematskog izučavanja psihologije, reflektira veoma zanimljivo o pojavama koje izučava empirijska psihologija, a i o tematici razvojne psihologije. Ukratko antropologija je nauka o duši kao subjektivnoj pojedinačnoj svijesti, ukoliko je povezana i determinirana pojedinačnom somatičkom konstitucijom i njenim realnim okolnostima.

Međutim, kada obrađuje problematiku svjesnog psihičkog života (od osjetne zamjedbe do razuma, samosvijesti i uma), Hegel to područje prenosi već u fenomenologiju, kao dio nauke o subjektivnom duhu, jer se tematika tih doživljaja nužno povezuje s njihovim smislom, pojmom i idejom, koje kategorije prelaze okvire čistog subjektivnog duha i uključuju u sebi i onu stranu fenomena koju kasnije izlaže nauka o objektivnom i apsolutnom duhu. Kako vidjesmo već i naprijed, u tematiku fenomenologije ulaze po Hegelu sva područja refleksivne svijesti, u koju on uključuje i osjetne doživljaje, jer i oni nisu čiste pasivne percepcije, nego smislom i idejnim određenjem okarakterizirani doživljaji.

Pod pojmom *psihologije* Hegel obrađuje samo tematiku spoznajnog duha, u teorijskom kao i u praktičkom vidu. U teorijskom se vidu on manifestira kao inteligencija, a u praktičkom kao volja i sloboda kojom se određuje i sadržaj i oblik etičke djelatnosti. Teorijski je stav u kome čovjek uzima dano kao umno. U praktičkom pak stavu on subjektivno-umno nastoji osloboditi iz subjektivne sfere i pretvoriti u

nešto objektivno. Praktički je um prema tome istina teorijskoga uma. Volja se iz nagonskoga stanja u kome prevladavaju poriv i žudnja pretvara tako umnim zalaganjem u oblik slobodne umne volje, a ona onda ostvaruje ono što nalazimo ostvareno u oblicima prava, države i morala. A to su oblici objektivnoga duha, koji su dani u dužnostima te pravnim i državnim normama i institucijama ljudske zajednice.

VI

Objektivnim se duhom u Hegela označava skup svih tvorevina ljudskih koje su nastale iz njegova slobodnog umnog voljnog djelovanja. Oblici objektivnog duha su različiti i po značenju i po vrijednosti. Imaju svoju gradaciju koja se ispoljuje u: pravu, moralitetu i ćudorednosti.

Pravo i njegovi principi nastaju, po mišljenju Hegela, iz onog osnovnog postulata koji smo našli već u Kantovoj formulaciji kategoričkoga imperativa, u kojoj se traži da subjekt bude ličnost i da u drugim subjektima respektira ličnosti. Pravu, kao objektivnoj realizaciji principa, koji treba da reguliraju postupke među ljudima, leži u osnovici slobodna ljudska volja. I, dakako, da pravni principi nisu zato postavljeni da bi ograničavali slobodno ljudsko djelovanje, nego samo zato da spriječe aktivnost ljudske samovolje. Slobodna volja se pravom zaštićuje protiv samovolje. Slobodne se ličnosti međusobno zaštićuju tako da sklapaju nagodbu ili ugovor o oblicima ujedinjavanja suprotnih interesa i individualnih težnji. Ti se »ugovori« odnose na različita područja života i oni upućuju na to da se organizira zajednica koju nazivamo državom, koja predstavlja »ugovor svih sa svima«. Jedan od najosnovnijih ugovora je, po mišljenju Hegela, onaj koji se odnosi na pitanje privatnog vlasništva. Drugo je pitanje ugovora uopće, a treće pitanje kazne (Eigentumsrecht, Vertragsrecht, Strafrecht). U pojedinosti tih oblika nećemo ulaziti, ali je zanimljiv jedan primjer da se vidi primjena Hegelove dijalektičke metode na području pravnoga shvaćanja. Kazneno pravo realizira se u ovakvu obliku dijalektičkoga kretanja: Počiniti neku nepravdu znači zapravo negirati neko pravo. Kazna je pak negacija te negacije, negacija nepravde koja imade za posljedicu ponovno uspostavljanje prava. Smisao kazne je od-

mazda, jer treba da onaj koji je počinio neku nepravdu osjeti posljedicu svoga djelovanja i samo se tako negira učinjena nepravda. Sva druga obrazloženja kazne kao zaštićivanja, zastrašivanja, popravljanja i sl. obilaze zapravo centralnu prijepornu tačku, jer akt pravde ne smije biti nikako shvaćen kao sredstvo za nešto što je iznad toga.

Kao negacija izvanjštine (ovdje pravnoga izvanjskoga pritiska!) javlja se u svijesti samoodređenje slobodne volje u smislu *moraliteta*. Moralitet je u sebi reflektirajuća volja. Na toj tematici polemizira Hegel s Kantom, jer smatra da potpuna autonomija volje, kao što je po njegovu mišljenju zastupa Kant, nužno vodi do relativističkoga subjektivizma. Hegel, pak, smatra da se u moralnom djelovanju ljudskom realizira ideja dobra u svijetu. Čovjek tu ideju preko svoje savjesti i svijesti upoznaje i onda je ostvaruje u životu. Njeno je, pak, ostvarenje samo sebi svrhom, i tu se Hegel slaže s Kantom da dužnost treba da se ostvaruje samo zbog dužnosti, a ni zbog kakvih drugih svrha i koristi.

Međutim ta subjektivna vezanost ipak nije dovoljna za ostvarivanje objektivnoga duha u njegovoj punini. Jer dok je pravo odviše apstraktno i izvanjsko, moralitet je uza sve ograde odviše unutrašnji i subjektivni. I zato dolazi nešto treće kao mjerilo i regulativ vrijedne ljudske prakse, a to je *ćudorednost*.

Ćudorednost se ne može ni izvesti ni razumjeti iz subjektivne sfere, jer se ona konstituira u odnosima pojedinaca prema porodici, društvu i državi. Oblici tih odnosa mogu biti vrlo raznoliki. »Općena svijest« (Allgemeinbewustsein), koja se očituje u vezama pojedinca i zajednice, kao da »živi« iznad pojedinca i prisiljava ga da joj se podvrgava. Pojedinac je u toj objektivnoj sferi rođen. On nju upoznaje kao nešto objektivno i njoj se nužno pokorava. Ona predstavlja konzervativni princip u ljudskom djelovanju. Ako se čovjek s njom sukobljuje, griješi i zato biva kažnjavan. Hegel vrlo zanimljivo raspravlja o uvjetima nastanka i održavanja braka te drugih oblika društvenih ugovora.

Hegel, koji ima toliko smisla i uvida u povijesnost svih ljudskih, pa onda i ćudorednih oblika, govori izričito o »građanskom društvu« i o »građanskoj ćudorednosti« kao jednom mogućem obliku ljudske prakse. Dakako da su i drugi i dru-

gačiji oblici mogući, ali je »građanski čovjek« nužno »građanskim društvom« i njegovom ćudorednošću vezan. To je društvo vezano i svojim posebnim, svojevrsnim zajedničkim prosperitetom, koji se ostvaruje u njegovu blagostanju. Hegel povezuje na tu tematiku i pitanje odgoja, obrazovanja, stvaranja oblika gospodarskih odnosa itd., a oni su svi determinirani osnovnim principima uređenja upravo toga društva.

Ćudoredne ideje, međutim, dobivaju svoj zbiljski oblik u *državi*. Oblik države ima također svoju povijesnu uvjetovanost. Za razliku od prosvjetiteljske misli toga vremena, po kojoj se država stvara u vidu neke proizvoljne akcije pojedinaca, koji za zaštitu svojih interesa sklapaju konkretni ugovor, Hegel smatra da je država organizirana na temelju moralnih principa u odnosima nužne ćudorednosti. Država kao cjelina je svrha, a pojedinci u njoj su samo sredstva. Ona je izraz općenite narodne volje koja je dobila svoj zbiljski lik, svoju organizacionu formu određene svjetske ideje koja ima i svoju povijesnu svjetsku ulogu. Po Hegelu je država najviši izraz ćudorednosti i ujedno najbolji oblik nastajanja, organizacije i održavanja narodne spontane i prema tome nužne volje. Hegel raspravlja i o pojedinim konkretnim oblicima državnoga uređenja ukazujući na njihove prednosti i nedostatke. U organizacionoj formi ustavne monarhije vidi najsavršeniji oblik državnoga uređenja.

Države su kao i drugi organizmi nužno prolazne. One nastaju i nestaju. One se uzdižu i cvjetaju, a kasnije stagniraju i propadaju. Proces toga razvoja i te promjene proučava i tumači svjetska povijest.

U svojoj *filozofiji povijesti* Hegel dokazuje da ni jedna konkretna, postojeća država ne ostvaruje ideju države uopće. Tek je povijest ona u kojoj se ostvaruje ideja države u punini svoje mogućnosti. A kako je cilj, smisao, a i vrijednost čitavog povijesnog zbivanja u realizaciji što potpunije ljudske slobode, to Hegel i promatra svjetsku povijest u vidu toga razvoja. Hegel nalazi u njoj planski umni razvitak u kome su i pojedini narodi, a i pojedinci sa svim svojim nagonima, strastima i djelatnostima zapravo samo sredstva u službi »lukavog uma« svjetske povijesti. Većina čovječanstva sudjeluje u svim mogućim povijesno značajnim akcijama a da uopće i ne zna i ne vidi o čemu je riječ. Čak i vođe povijesnoga zbi-

vanja nisu ponajčešće svjesni svoje svjetske povijesne uloge. Oni su tek sredstva, faktori u lancu nužde povijesnoga zbivanja.

Dijalektika općeg povijesnog zbivanja dovodi na pozornicu svjetskog zbivanja sad jedne, a sad druge narode, odnosno njihova državna uređenja na vodeća mjesta. Narodi se izmjenjuju a državni oblici njihova života pokazuju izvjesni linearni uspon u ostvarivanju ideje svjetskog razvoja, koja je izražena u slobodi sviju.

Tri glavne razvojne etape vidi Hegel u dosadašnjem svjetskom zbivanju, a to su: orijentalna, grčko-rimska i germanska, koje bi odgovarale u životu čovjeka razvoju od djećaštva preko mladenaštva do muževne dobi i starosti.

Napredak se odražava u razvoju »svijesti o slobodi«. Orijentalna povijest pokazuje da je u razdoblju njihove despotske vladavine bio slobodan samo jedan, i to vladar (despot). Kad su u prvi plan svjetske povijesti stupili Grci i Rimljani, bilo je ostvareno državno uređenje u kome su neki bili slobodni, a robovski dio stanovništva nije bio s njima izjednačen. Hegel smatra da su tek Germani ostvarili prvi do tada u svjetskoj povijesti državni oblik u kome su svi ljudi izjednačeni u slobodi. Narodi koje Hegel ističe u svojoj filozofiji povijesti nisu samo primjeri za ilustraciju razvoja svjetske povijesti nego su oni doista narodi svjetskopovijesnoga značenja, a drugi narodi u isto vrijeme imaju beznačajnu ulogu u tom općem progresu. Na Istoku je, dakle, počela svjetska povijest. Tamo je bilo njeno djetinjsko doba, a u Evropi se onda ona dalje razvijala. Hegel na mnoštvu zanimljivih primjera ilustrira oblike i razvojne forme na mnogim područjima društvenoga, odnosno državnoga života.

Koliko god možemo reći da su danas filozofskopovijesna izlaganja Hegelova preživjela, ipak valja naglasiti da je Hegelova filozofija povijesti jasno istakla dvije ideje: *ideju razvoja* (povijesnosti) i njenu *dijalektičku zakonitost*. Hegel ih je kao postulate za iduća povijesna istraživanja postavio, a sam je na opsežnom materijalu te ideje razvio.

Hegel je svakako začetnik posve nove historiografske metode koja je svojim kategorijama što izražavaju zakon progresa i zakon dijalektike dala temelj svim posthegelovskim filozofskim i znanstvenim radovima na tom području.

VII

Svjetski duh, koji po Hegelu predstavlja stvaralačku praosnovu svega kozmičkoga zbivanja, a koji se javlja u svijesti čovjeka kao subjektivni duh, u njegovim tvorevinama kao objektivni duh, očituje se u jedinstvu tih polova kao apsolutni duh. Ukoliko se ostvaruje u objektivnom obliku zora, on se javlja kao *umjetnost;* ukoliko se ostvaruje na subjektivnom području čuvstva i predodžbe on predstavlja *religiju,* a u čistom mišljenju u obliku pojma on se očituje kao *filozofija.* Sva se ta tri područja ljudske djelatnosti razvijaju u neposrednoj vezi s apsolutnim duhom, ostvarujući ga na ova tri osebujna načina.

A. Hegelova filozofija umjetnosti, koja obuhvaća samo područje umjetničkog stvaralaštva, a ne i ljepote prirode, nalazi u umjetničkim djelima realizaciju ideje (duha, apsoluta) u osjetnosti, u osjetnoj pojavnosti. U osjetnom medijumu javlja se ideja. Oba se pola: ideja i pojavnost tako ujedinjuju. To je ujedno najniži, osjetilni oblik manifestacije apsolutnog duha, jer se ideja javlja u liku ograničene zbilje.

Hegel je izložio estetsku problematiku razradivši je na širokoj osnovi temeljitog poznavanja građe na gotovo svim područjima umjetničkog stvaralaštva od arhitekture, skulpture i slikarstva do muzike, poezije, kazališta i dr.; od oblika umjetnosti dalekih naroda do njegove evropske tadašnjice. Hegel izlaže na jednoj strani sistem, a na drugoj povijesni razvoj umjetničkog stvaralaštva.

Stvaralačka umjetnička snaga izvire iz fantazije koja doživljenu ideju u sferi subjektivnog duha prema kreativnim sposobnostima umjetničkog genija realizira u zbilji. Tri osnovna načina umjetničkog stvaralaštva, tri osnovne mogućnosti odnosa ideje i građe, materije i forme nalazi Hegel u povijesnom razvoju umjetnosti, a to su: simbolički, klasički i romantički. A ti su načini ujedno i razvojnopovijesno vidljivi.

Simbolički je način najadekvatnije izražen u orijentalnim umjetnostima, a njegova je karakteristika u tome što ideja ne može građu posve prožimati. Ideja prilično neodređeno lebdi nad materijalom, pa je tako duhovni sadržaj tek naznačen, ali nije tačno određen. Njegovo je područje uglavnom područje arhitekture. U njemu preteže građa nad mišlju.

Klasički način nalazi svoj izraz najviše u plastici, koja mnogo adekvatnije može izraziti duhovni individualitet u njegovoj osjetnoj pojavnosti. Zato se klasičko umijeće i odlikuje savršenstvom u pojavi umjetnosti, a to savršenstvo ukazuje jasno na ideju koju izražava. Ta umjetnost postizava savršenstvo u carstvu ljepote. Hegel veli: »Tu nešto ljepše više i ne može postati.« Sadržaj i forma su apsolutno primjereni. Romantički je način oblik tadašnje evropske umjetnosti, a glavna su mu područja stvaralaštva: slikarstvo, muzika i poezija. Poezija je najsavršenija i najsvestranija umjetnost, jer obuhvata mnoštvo umjetničkih formi. U romantičkoj umjetnosti preteže duhovni sadržaj, preteže ideja. Taj duhovni sadržaj vezan je ujedno na duboka čuvstva i prema tome na što dublju unutrašnjost. Bitna razlika između klasičke i romantičke umjetnosti i jest to što ona prva izražava savršenstvo vanjske ljepote, a ova druga ide za beskrajnim dubinama individualnosti.

Hegel duboko i upravo neobično stručno ulazi u pojedine teorije umjetnosti, u samu umjetnost.

B. Dok je umjetnosti ideja dana u osjetnosti, zapravo u zoru, u *religiji* je ideja dana u predodžbi.

Problem religije zanimao je Hegela uvijek i u historijskom i u sistematskokulturnom smislu. Ni povijesna ni sistematska njegova izlaganja nisu bila u skladu sa shvaćanjima predstavnika pozitivnih religija. Hegel doduše pravi među religijama velike vrijednosne razlike, a sva izlaganja i Straussa i Feuerbacha, a kasnije i čitave hegelovske ljevice, imaju svoje pobude u Hegelovoj teoriji religije, jer Hegelu nije bilo do toga da religiju opravda, ili da je stvara, nego samo do toga da je kulturnopovijesno shvati i u sistem kulture uvrsti.

Poredbenoreligijska istraživanja, u kojima je uzeo u obzir istočnjačke religije kao i grčku, židovsku i kršćansku, pokazivala su da se u svim religijama javlja ista težnja da se subjekt kao duh uzdigne do apsoluta. To se uzdizanje svagda doživljava u obliku predodžbe. Dok je u poeziji ideja dana kao zor, u religiji je dana kao predodžba. U tom uzdizanju ima i čuvstvo odlučnu ulogu, i tek po njemu može religijska predodžba postati u nama duhovno živa.

Hegel ukazuje i na protivurječnosti koje u vezi s religijskom predodžbom često nastaju, pa te protivurječnosti ot-

kriva u pozitivnim konfesijama, crkvenoj moći i crkvenom ceremonijalu. Zato su mnogi Hegela s pravom smatrali protivnikom svih pozitivnih religija ili, još tačnije, njihovih službenih nosilaca. Smisao pak svega religijskog doživljavanja vidi Hegel konačno u ideji panteizma. On je zapravo pokušao ujediniti teizam i panteizam.

I u toj problematici Hegel slijedi komparativnom metodom njen povijesni razvitak. U religijama Orijenta javlja se bog kao prirodna supstanca, kao prirodna moć, prema kojoj individualni čovjek treba da nestane u ništavilu. Religije u kojima čovjek ne nestaje u ništavilu, nego baš naprotiv u svojoj individualnoj egzistenciji nešto znači, to su religije židovstva kao i one grčke i rimske kulture. U svim je tim religijama božanstvo uzeto kao subjekt koji se očituje duhovnom individualnošću. U židovstvu kao subjekt pun duhovne moći i mudrosti, u grčkoj religiji kao ljepota, a u rimskoj kao neke vrsti utilitarna svrsishodnost. Pomirenje ideje boga i svijeta nalazi Hegel tek u kršćanstvu, gdje se govori o bogu koji je posve nalik na čovjeka. U kršćanstvu je došlo do zbiljskog jedinstva boga i čovjeka.

Poredbenoreligijska razmatranja Hegelova su vrlo zanimljiva, pa su tako njegovi nastavljači našli u tom dijelu Hegelova životna opusa ne samo mnoštvo građe nego i vrlo duhovitih rješenja. Ono što čovjek u religijskoj sferi doživljava u obliku predodžbe to čistim intelektualnim dohvatanjem on ostvaruje u pojmu, odnosno spoznaji.

C. Apsolutni se duh konačno očituje u svom najsavršenijem obliku u čistom pojmom izraženom mišljenju, a to je — *filozofija*. Ona je najviši stupanj dohvatanja ideje koja se prije toga doživljava u osjetnosti ili predodžbi. Sve ograničeno i konačno prevladava se ovdje u pojmovnom, kojim se adekvatno dohvata apsolut. Apsolut se dohvata u filozofiji neosjetilnim, čistim mišljenjem. Filozofija tako ostvaruje najviši stupanj jedinstva konačne i apsolutne samosvijesti. Njom se »misli ideja« i tako »zna istina«. U filozofiji um shvaća sam sebe, a time i ideju i svijet uopće. U njoj je sabrano sve znanje prirodnoga i duhovnoga univerzuma, a ono u pojmovima kao duhovnim oblicima izražava istinu. Filozofija je ideja koja misli samu sebe, istina koja znade sebe, i um koji sam sebe

shvaća. Filozofskim mišljenjem dana je reprodukcija dijalektike svjetskoga procesa zbivanja. U njoj je apsolut postao priseban.

No u razvoju te samosvijesti, znanja i samorazumijevanja, razvija se ona u toku svoje povijesti od apstraktne ideje kao neke vrste sheme k sve bogatijem i konkretnijem sadržaju. Počinje s apsolutnom apstrakcijom, a kreće se prema sve punijem sadržaju. I zato Hegel u svoj sistem povezuje i povijest filozofije, koja postaje time ujedno i jedna od osnovnih filozofskih disciplina. Kategorija *razvoja*, koju smo već istaknuli kod Hegela kao jednu od fundamentalnih kategorija njegova sistema, nalazi upravo ovdje svoju najadekvatniju primjenu.

Povijest filozofije značajna je iz dva osnovna razloga: a) u njoj je dan prikaz pojedinačnog filozofskog sistema, koji je u isti mah i odraz vremena u kome je nastao i nužni stupanj u razvoju samosvijesti duha. Kako filozofija na svakom svom razvojnom, povijesnom stupnju odražava sva znanja i sva kulturna dostignuća svoga vremena, ona je *odraz »duha vremena«*, te je time i najadekvatniji izraz onoga što je i kako je bilo. Kao odraz duha vremena ona iz njega izlazi i ujedno ga dovodi do samospoznaje. Prema tome Hegel ne misli da filozofija taj duh vremena stvara, nego iz njega, koji predstavlja povijesno nužnu etapu razvoja, neminovno proizlazi. Filozofija tako svagda predstavlja samo spoznaju svoga doba. b) No filozofija je istovremeno i *povijesna etapa*, moment, nužni stupanj u razvoju *svjetskoga duha uopće*. U njoj se odražava unutrašnjom dijalektičkom nuždom razvojni proces povijesnoga zbivanja. Povijest filozofije je povijest samonalaženja misli (»Sichselbstfinden des Gedankens«). Izvanredno je zanimljivo Hegelovo izlaganje povijesti filozofije, u kojem on pokazuje upravo tu nužnost i neodvojenost pojedinih filozofskih sistema iz niza povijesnodijalektičke povezanosti. Filozofski sistemi se u povijesnom nizu prevladavaju, ali se u isti mah i zadržavaju u višim oblicima sistema, koji dolazeći iza njih i iz njih proizlaze. Svaki filozofski sistem jest stupanj koji predstavlja rezultat svih prijašnjih sistema koji ostaju kao prevladani momenti u njem sadržani. Hegel, dakako, smatra svoj sistem završnom fazom toga dijalektičkoga procesa, gdje on dolazi do apsolutne samosvijesti ideje, odnosno svjetskoga uma.

Hegel je dao i razradio prvu filozofsku historiografiju i sastavio prvu pravu povijest filozofske misli kroz tisućljeća. Svi povjesničari filozofije poslije Hegela moraju reflektirati na njegove povijesnometodološke principe. Za Hegela je pak bila povijest filozofije — u kojoj se odražava razvoj, pa se tako u njoj čita i proširivanje i bogatstvo saaržaja filozofske misli — osnovna filozofska disciplina, ili, može se čak i reći, završni dio njegova filozofskog sistema koji počinje sa subjektivnim fenomenom svijesti, a završava tako najobjektivnijim izrazom apsolutnoga duha u njegovu neminovnom razvoju.

VIII

Ako bismo sada željeli u nekoliko riječi sintetizirati ideje i značenje Hegelova filozofskoga mišljenja, ponovili bismo samo ono što je u izlaganju već izneseno, jer su sva područja filozofske problematike u Hegela povezana u nerazlučivo jedinstvo.

Hegelovo povijesno značenje leži u sintetičkom prevladavanju najaktuelnijih problema dotadašnje evropske filozofske misli. Svojim *ontološkim monizmom* prevladao je aporiju dualiteta, pa je time bio prevladan i kriticistički agnosticizam, koji je nastao kao antiteza svim dotadašnjim nekritičkim spoznajnoteoretičkim dogmatizmima. Koncepcijom pak svoga *panlogizma* Hegel je izveo dokraja domišljenu racionalističku tezu kojom je moguće bez skepticističkoga ili dogmatičkoga rezultata riješiti problem mogućnosti spoznaje svijeta. Pogotovu, ako se pod spoznajom ne misli na prakticističku, odnosno hipotetičku supoziciju fiktivne ali praktički upotrebljive »istine«, nego na dohvatanje apsolutne istine.

Tim je putem došao Hegel do svoga *apsolutnog idealizma*. No za razliku od svih dosadašnjih idealizama od Parmenida, pa sve preko Platona i Plotina do Leibniza, Hegelov idealizam nosi u sebi zakonitost *dijalektike*, koja ne izražava samo dijalektičko kretanje misli nego odražava i zakonitosno kretanje svega prirodnoga i povijesnoga zbivanja. Sve postojeće je manifestacija te apsolutne dijalektičke zakonitosti. Tako dijalektika nije samo zakon svijesti nego i zakon svijeta u cjelini.

U filozofskoj spoznaji ponavlja se svjetski proces zbivanja u cjelini, pa je tako samo u njoj sadržana istina svega postojećeg.

Filozofski sistem Hegelov je ona zatvoreno spekulativno-idealistička, metafizička konstrukcija koja se upravo zbog svoje logičke zatvorenosti nije mogla dalje razvijati.

Iz nje proizlaze filozofske škole, tzv. »hegelovska ljevica« i »hegelovska desnica«. One su kao najznačajniji nastavljači Hegelovi uzele za obradbu tek dijelove njegova sistema. Hegelovska ljevica kao kudikamo najznačajnija filozofska škola iz polovice prošloga stoljeća, otklanjajući Hegelovu idealističku metafiziku i nalazeći u realnoj prirodnoj i faktičnoj povijesnoj zbilji mogućnosti primjene Hegelovih osnovnih ideja: nužnosti, dijalektičke zakonitosti i progresa, nastavila je Hegelovim misaonim putem, nastavila na supoziciju materijalističke interpretacije ne samo prirodnoga nego i povijesnoga zbivanja uopće, stvarajući tako temelje nove materijalističke dijalektike o kojoj se raspravlja u desetoj knjizi ove Filozofske hrestomatije.

ODABRANI TEKSTOVI FILOZOFA

IMMANUEL KANT

KRITIKA ČISTOG UMA*

PREDGOVOR PRVOM IZDANJU[1]

Iz rukopisa prijevoda Viktora D. Sonnenfelda

Čovječji um ima osobitu sudbinu u jednoj vrsti svojih spoznaja, jer ga uznemiruju pitanja koja on ne može odbiti. Ona su mu, naime, zadana samom prirodom uma, ali on ipak ne može odgovoriti na njih, jer nadilaze svaku moć ljudskog uma.

U ovu nepriliku dolazi um bez svoje krivice. On počinje načelima čija je primjena u toku iskustva neizbježiva i ovim iskustvom ujedno dovoljno potvrđena. S njima se on (kao što to i njegova priroda traži) diže sve više, do udaljenijih uvjeta. Ali kako on opaža da tako njegov posao svagda mora ostati nedovršen, jer pitanja nikada ne prestaju, to um vidi da je prinužden uteći se načelima koja prekoračuju svaku moguću iskustvenu primjenu, a pričinjaju se ipak tako nesumnjiva da se i obični ljudski um slaže s njima. No time um pada u tamu i protivurječja po kojima doduše može zaključiti da negdje moraju u osnovi ležati skrivene zablude, ali ih ne može otkriti, jer načela kojima se služi ne priznavaju više kušnje iskustva, zato što prelaze granice svega iskustva. Poprište ovih beskonačnih prepirki zove se *metafizika.*

Postojalo je vrijeme kad su je nazivali *kraljicom* svih znanosti, pa ako se volja uzme za djelo, onda je ona zbog izvanredne važnosti svoga predmeta svakako zaslužila to počasno ime. Moderno doba iziskuje da je preziremo, pa se ma-

* Kritik der reinen Vernunft

[1] Kant je ovaj predgovor u 2. izdanju od god. 1787. izostavio.

trona zapostavljena i napuštena tuži poput Hekube: Modo maxima rerum, tot generis natisque — nunc trahor exul, inops.[1] Ovid, Metam.

Isprva je njezino gospodstvo pod upravom *dogmatičara* bilo *despotsko*. No kako je zakonodavstvo imalo na sebi još trag staroga barbarstva, to se uslijed unutrašnjih ratova malo-pomalo izrodila u *anarhiju*, a *skeptičari*, neka vrsta nomada koji zaziru od svakoga stalnog obrađivanja tla, potkopavali su od vremena do vremena građansko jedinstvo. Ali je ovih bilo srećom samo malo, pa nisu mogli spriječiti da ga oni prvi ne pokušavaju uvijek iznova izgraditi, ako i ne po uzajamno jednoglasnoj osnovi. U novija se vremena jednom doduše činilo da bi se svim ovim prepirkama, s pomoću neke *fiziologije* ljudskoga razuma (od glasovitoga *Lockea*), imao napraviti kraj i potpuno riješiti opravdanost onih zahtjeva. Međutim se pokazalo da je ta tobožnja kraljica, premda se njezino rođenje izvelo iz plebsa običnoga iskustva, uslijed čega je njena preuzetnost s pravom morala postati sumnjiva, ipak još i dalje ustrajala u svojim zahtjevima, jer joj se ona *genealogija* zapravo neispravno pridavala. Time je sve opet zapalo u zastarjeli *dogmatizam*, a odatle potcjenjivanje iz kojega su htjeli izvući tu znanost. Sada, pošto su (kako se uvjeravaju) uzalud iskušani svi putovi, zavladala je u znanostima prezasićenost i potpuni *indiferentizam*, majka kaosa i noći, ali ipak ujedno izvor ili bar predigra njihova bliskog preporoda i prosvjetljivanja, pošto su rđavo primijenjenom marljivošću postale tamne, zbrkane i neupotrebljive.

Uzalud je naime htjeti hiniti *ravnodušnost* u pogledu takvih istraživanja čiji predmet ljudskoj prirodi ne *može biti* ravnodušan. I oni tobožnji *indiferentisti*, koliko god se misle promjenom školskoga jezika, ukoliko uopće što misle, zakukuljiti, govoreći popularnim tonom, neizbježivo padaju natrag u metafizičke tvrdnje, prema kojima su pokazivali toliko prezira. Ta ravnodušnost, do koje dolazi usred cvjetanja svih znanosti, pogađajući upravo onu čija bi se znanja, kad bi ih bilo, čovjek između svih najmanje odrekao, jest međutim ipak fenomen koji zaslužuje pažnju i razmišljanje.

---

[1] Još nedavno najmoćnija od svih vladarica s pomoću tolikih zetova i djece — sada me bacaju iz moje domovine i nemoćnu odvode.

Ona očito nije učinak lakomislenosti, nego sazrele *rasudne moći** jednog stoljeća koje se ne da više zavaravati prividnim znanjem, pa poziva um da iznova preuzme najteži od svih svojih zadataka, naime spoznaju samoga sebe, i da postavi sudište koje će mu osigurati njegove pravedne zahtjeve, ali koje naprotiv može odbiti sve njegove neosnovane preuzetnosti, ne predrasudama, nego prema njegovim vječnim i nepromjenljivim zakonima. To je sudište *kritika čistoga uma.*

No, pod tim ja ne razumijevam kritiku knjiga i sistema, nego kritiku umske moći uopće, s obzirom na sve spoznaje za kojima ona teži *neovisno o svakome iskustvu,* dakle odluku o mogućnosti ili nemogućnosti metafizike uopće i određenje kako izvora, tako i njezina opsega i granica, ali sve to prema principima.

Ja sam sada udario ovim putem, jedinim koji je preostao, laskajući sebi da sam na njemu odstranio sve zablude koje su dosada razdvajale um u njegovoj primjeni izvan iskustva. Njegovim pitanjima nisam izbjegavao možda time da sam se ispričavao nesposobnošću ljudskoga uma; nego sam ih potpuno specificirao prema principima, a pošto sam otkrio tačku nesporazumka uma sa samim sobom, riješio sam ih na njihovo potpuno zadovoljstvo. Odgovor na ona pitanja nije doduše ispao onako kao što je to očekivala dogmatički zanesena želja za znanjem; jer ona bi se mogla zadovoljiti samo čarolijama u koje se ja ne razumijem. No to nije bila ni namjera prirodnoga određenja našega uma; a dužnost je filozofije bila da ukine opsjenu koja je proizašla iz nei-

---

* Ovda-onda čuju se tužbe na plitkost načina mišljenja našega vremena i na propadanje temeljite znanosti. No ja ne vidim da one kojima je temelj dobro položen, kao što je matematika, prirodna znanost itd., i najmanje zaslužuju to predbacivanje, nego da naprotiv potvrđuju stari glas temeljitosti, a u posljednje ga vrijeme čak i nadmašuju. Upravo taj isti duh pokazao bi se djelotvoran i u drugim vrstama znanja da su se najprije pobrinuli za ispravljanje njihovih principa. Naprotiv su u pomanjkanju toga ravnodušnost i sumnja i naposljetku stroga kritika dokazi temeljitoga načina mišljenja. Naše je doba pravo doba kritike, kojoj se mora podvrći sve. *Religija* svojom *svetošću* i *zakonodavstvo* svojim *veličanstvom* obično hoće da joj izmaknu. Ali onda pobuđuju opravdanu sumnju protiv sebe, pa ne mogu zahtijevati nehinjeno poštivanje, koje um dopušta samo za ono što je moglo izdržati njegovo slobodno i javno ispitivanje.

spravnog tumačenja, koliko god hvaljene i omiljele obmane propalo pri tome. U tome sam poslu obratio svoju veliku pažnju iscrpnosti, pa se odvažujem reći da nema ni jedne jedine metafizičke zadaće koja ovdje nije riješena ili za čije rješenje nije barem dan ključ. Zaista čisti um i jest takvo potpuno jedinstvo da bi se njegov princip, kad bi bio nedostatan samo za jedno jedino od svih tih pitanja koja su mu zadana njegovom vlastitom prirodom, ipak mogao samo odbaciti, jer onda ni jednome od ostalih također ne bi bio dorastao s potpunom pouzdanošću.

Govoreći to, mislim da na čitaočevu licu opažam s prezirom pomiješanu nevoljkost zbog zahtjeva koji su prividno tako hvalisavi i nečedni. Pa ipak su neuporedivo umjereniji nego zahtjevi najobičnijega programa svakoga autora koji tvrdi da u njemu dokazuje, recimo, jednostavnu prirodu *duše* ili nužnost prvoga *početka svijeta*. Ovaj se naime nuđa da će ljudsku spoznaju proširiti preko svih granica mogućega iskustva, a to ponizno priznajem, posve nadilazi moju moć. Mjesto toga ja se bavim samim umom i njegovim čistim mišljenjem, a njegovo iscrpno poznavanje ne moram tražiti daleko od sebe, jer um nalazim u samome sebi. O njemu mi već obična logika daje primjer da se sve njegove jednostavne djelatnosti mogu potpuno i sistematski nabrojiti; samo što se ovdje nabacuje pitanje koliko se nadam da ću postići s pomoću njega, ako mi se oduzme sva građa i pomoć iskustva.

Toliko o *potpunosti* u postizavanju *svake* svrhe i *iscrpnosti* u postizavanju *svih* svrha zajedno, koje nam ne postavlja samovoljna odluka nego priroda same spoznaje kao *materije* našega kritičkog istraživanja.

Još su *izvjesnost* i *jasnoća* dvije stvari koje se tiču forme toga istraživanja, a valja ih smatrati kao bitne zahtjeve što se s pravom mogu postaviti autoru koji se odvažuje na tako sklizak pothvat.

U pogledu *izvjesnosti*, ja sam sebi izrekao sud kako u ovoj vrsti razmatranja nikako nije dopušteno *misliti*, da je sve što je u njoj samo i slično hipotezi, zabranjena roba koja se ne smije nuditi ni za najneznatniju cijenu, nego se mora zaplijeniti čim se otkrije. Naime, svaka spoznaja koja treba da je a priori pouzdana, nagoviještava sama kako želi da se smatra baš kao nužna, a još više to hoće određenje svih čistih spoznaja a priori, koje treba da bude smjernica, dakle

sam primjer svake apodiktične (filozofske) izvjesnosti. Da li sam u tome pogledu izvršio ono što obećavam, prepušteno je posve sudu čitaočevu, jer se piscu priliči samo da iznese razloge, ali ne da sudi o njihovu djelovanju na svoje suce. No da ne bi što na nedužan način bilo uzrokom oslabljenja toga djelovanja, neka mu bude dopušteno da sam naznači ona mjesta koje bi mogla dati povoda za kakvu sumnju, premda se tiču samo sporedne svrhe, da bi se u pogledu glavne svrhe za vremena mogao otkloniti utjecaj koji bi u toj tački samo i najmanja sumnja čitaočeva mogla imati na njegov sud.

Ja ne poznajem nikakvih istraživanja koja bi za shvaćanje moći, koju nazivamo razumom, a ujedno za određivanje pravila i granica njegove primjene, bila važnija od onih koja sam izveo u drugome poglavlju transcendentalne analitike pod naslovom: *destrukcija čistih razumskih pojmova*. To me istraživanje stajalo i najviše, ali, nadam se, ne uzaludnog truda. No to razmatranje, koje je zasnovano ponešto duboko, ima dvije strane. Jedna se odnosi na predmete čistoga razuma i treba da prikaže i učini shvatljivom objektivnu vrijednost njegovih pojmova a priori; upravo zato i pripada bitno mojim svrhama. Druga ide za tim da razmotri sam čisti razum, prema njegovoj mogućnosti i spoznajnim moćima na kojima se on sam osniva, dakle da ga razmotri u subjektivnome pogledu. I premda je ovo ispitivanje u pogledu moje glavne svrhe od velike važnosti, to ona u bitnosti ipak ne pripada njoj; jer uvijek ostaje glavno pitanje što i koliko razum i um mogu spoznati slobodni od svakoga iskustva, a ne to kako je moguća sama *moć mišljenja*. Budući da je ova potonja strana, tako reći, neko traženje uzroka za dani učinak, imajući toliko na sebi nešto što je slično hipotezi (premda stvar zapravo drukčije stoji, kako ću to pokazati jednom drugom prilikom), zato se čini da ovdje ja sebi dopuštam da *mislim* i da prema tome i čitaocu mora biti slobodno da drukčije *misli*. U pogledu ovoga moram čitaoca predusresti da objektivna dedukcija, do koje mi je ovdje naročito stalo, dobije svoju cijelu jakost, ako subjektivna kod njega nije proizvela potpuno uvjerenje koje ja očekujem. Zato može biti dovoljno već samo ono što je rečeno na stranicama 92. i 93.

Što se napoljetku tiče *jasnoće*, čitalac ima pravo da najprije zahtijeva *diskurzivnu* (logičku) *jasnoću*, s pomoću

pojmova, ali potom i *intuitivnu* (estetičnu) *jasnoću*, a s pomoću *zorova*, tj. primjera ili drugih objašnjenja in concreto, za prvu sam se dovoljno pobrinuo. To je bilo u vezi s bitnosti moje nakane, ali bio je i slučajni uzrok što nisam mogao zadovoljiti drugome, premda ne tako strogom, ali ipak opravdanom zahtjevu. Ja sam gotovo stalno u toku svojega posla bio neodlučan kako bih postupao u tome. Primjeri i objašnjenja činili su mi se uvijek potrebni, pa su mi u prvome nacrtu zaista obilno i pritjecali na svojim mjestima. Ali ja sam uskoro uvidio veličinu svoje zadaće i mnoštvo predmeta s kojima bih imao posla. A kako sam opazio da će već svi posve sami u suhoparnu, prosto *skolastičkome* izlaganju prilično rastegnuti djelo, činilo mi se nezgodnim da ga još više preplavim primjerima i objašnjenjima koji su potrebni samo u *popularnu* svrhu pogotovu zato što se ovaj rad nikako ne bi mogao udesiti za popularnu primjenu. Pravim poznavaocima znanosti nije toliko ni potrebno to olakšanje, premda je doduše svagda ugodno, ali ovdje bi moglo povući za sobom čak nešto protivno svrsi. Opat *Terrasson* kaže doduše: Ako veličinu neke knjige ne mjerimo po broju listova, nego po vremenu koje je potrebno da se ta knjiga shvati, onda se za mnogu knjigu može reći *da bi bila mnogo kraća kad ne bi bila tako kratka*. Ipak, kad čovjek s druge strane postavi za svoj cilj shvatljivost opsežne cjeline spekulativne filozofije, ali suvisle u jednome principu, s istim pravom bi se moglo reći: *Mnoga knjiga postala bi mnogo jasnija da nije imala postati baš tako jasna*. Naime, pomoćna sredstva jasnoće pomažu u *dijelovima*, ali češće zbunjuju u *cijelosti*, jer čitaocu ne daju da dosta brzo dođe do pregleda cjeline, pa svim svojim svijetlim bojama, tako reći, zamrljaju i izobličuju artikulaciju ili ustrojstvo sistema o kojemu se najviše radilo da bi se moglo suditi o jedinstvu i valjanosti njegovoj.

Kako se meni čini, za čitaoca bi moglo biti dosta privlačivo da svoj trud sjedini s trudom piščevim, ako namjerava jedno veliko i važno djelo posve i trajno dovršiti prema predloženom nacrtu. Metafizika je, dakle, prema pojmovima koje ćemo ovdje dati o njoj, jedina od svih znanosti koja sebi smije obećavati takvo dovršenje, i to za kratko vrijeme, a potrebno je za to samo malo, ali ujedinjenog truda, tako da će za potomstvo preostati samo da sve u *didaktičkoj* maniri udesi prema svojim namjerama a da zato ni najmanje neće moći

povećati sadržaj. Jer ona nije ništa drugo nego sustavno sređen *inventar* svih naših posjeda s pomoću *čistoga uma*. Ovdje nam ništa ne može izmaknuti, jer ono što um proizvede posve iz samoga sebe ne može se sakriti, nego to sam um dovodi na svjetlo, čim se samo otkrio zajednički princip toga. Potpuno jedinstvo ove vrste spoznaje, i to spoznaja iz samih čistih pojmova, a da ništa od iskustava ili samo i od posebnoga zora koji bi imao voditi do određenog iskustva nimalo ne može utjecati na nju, da je proširi ili poveća, čini tu bezuvjetnu potpunost ne samo mogućom nego i nužnom. Tecum habita er moris, quam sit tibi curta supellex. Persius.[1]

Nadam se da ću sam dati takav sistem čistoga (spekulativnog) uma pod naslovom: *Metafizika prirode*, koja ipak, premda je po opsegu za više od polovice kraća, treba da dobije nerazmjerno bogatiji sadržaj nego što ju je ovdje dobila kritika, koja je najprije morala prikazati izvore i uvjete njene mogućnosti, pa je morala očistiti i izravnati posve obraslo tlo. U kritici očekujem od svoga čitaoca strpljivost i nepristranost *suca*, ali u metafizici prirode pripravnost i pomoć *pomoćnika;* jer koliko god su u kritici potpuno i izneseni svi *principi* za sistem, utoliko je za iscrpnost samoga sistema ipak još potrebno, da ne manjkaju ni *izvedeni* pojmovi, koji se ne mogu a priori nabrojiti, nego se postepeno moraju pronalaziti. Isto tako, kao što se ondje iscrpla cijela *sinteza* pojmova, tako se ovdje povrh toga zahtijeva da se to isto učini i u pogledu analize, a sve je to lako i više zabava nego posao.

Moram napomenuti samo još nešto s obzirom na tisak. Kako je početak tiska nešto zakasnio, mogao sam pregledati otprilike samo polovicu oglednih araka, u kojima nalazim doduše nekoliko slagarskih pogrešaka, ali one ne kvare smisao, osim one koja dolazi na str. 379, red. 4. odozdo[2], jer treba da stoji *specifično* mjesto *skeptično*. Antinomija čistoga uma, od 245. do 461, postavljena je u obliku tablice, tako da se sve ono što pripada *tezi* uvijek nastavlja na lijevoj strani, a ono što pripada *antitezi* na desnoj. To sam zato udesio tako da bi se teza i antiteza što lakše mogle uspoređivati.

---

[1] Obazri se u svome vlastitom domu, pa ćeš vidjeti, kako je jednostavan tvoj inventar.

[2] Paginacija prvoga njemačkog originala.

Ide li obrađivanje spoznaja, koje pripadaju umskome poslu, i sigurnim putem znanosti ili ne idu, to se ubrzo dade prosuditi po uspjehu. Ako ono nakon mnogo priprava i priprema, čim dođe do svrhe, zapne, ili ako se češće mora vraćati i udariti drugim putem da bi postiglo tu svrhu; također ako nije moguće da se različni suradnici slože u tome kako bi se ta zajednička namjera imala izvršiti: onda uvijek možemo biti uvjereni da takav studij još ni izdaleka nije udario sigurnim putem znanosti, nego da je to samo lutanje. Već je i to zasluga za um da taj put po mogućnosti pronađe, makar se štošta što je bilo sadržano u svrsi koja se prije toga bez predomišljanja prihvatila moralo napustiti kao uzaludno.

Da je *logika* već od najstarijih vremena išla ovim sigurnim putem, može se vidjeti po tome što od *Aristotela* ni jedan korak nije smjela napraviti natrag, ukoliko joj se ne ubroje kao poboljšanja izbacivanje nekih nepotrebnih suptiliteta ili jasnije određivanje izloženoga. No to pripada više eleganciji nego sigurnosti znanosti. Kod nje je osobito još i to što dosada nije mogla učiniti ni jedan korak naprijed, pa se dakle po svemu čini da je zaključena i dovršena. Ako su naime neki noviji mislili da su je proširili time što su ugurali u nju dijelom *psihologijska* poglavlja o različitim spoznajnim moćima (uobrazilji, dovitljivosti), dijelom *metafizička* o postanku spoznaje ili različitoj vrsti izvjesnosti prema različitosti objekata (idealizmu, skepticizmu itd.), dijelom *antropologijska* o predrasudama (njihovim uzrocima i sredstvima protiv njih), to dolazi od njihova nepoznavanja osebujne prirode ove znanosti. Nije proširivanje, nego iznakažavanje znanosti kad se dopusti da im granice zadiru jedna u drugu. Granica logike pak posve je tačno određena time što je ona znanost koja iscrpno izlaže i strogo dokazuje samo formalna pravila svega mišljenja (bilo da je ono apriorno ili empirijsko, bilo da ima koje mu drago postanje ili objekt, bilo da u našoj duši nailazi na slučajne ili prirodne zapreke).

Prednost da joj je to tako dobro uspjelo može logika zahvaliti samo svojoj ograničenosti, po kojoj je ovlaštena, štaviše obavezna da apstrahira od svih objekata spoznaje i njihove razlike, a tako razum ima u njoj posla samo sa samim sobom i svojom formom. Naravno da umu mora biti daleko

teže da udari sigurnim putem znanosti, kad nema posla samo sa samim sobom, nego i s objektima. Stoga logika kao propedeutika i sačinjava, tako reći, samo predvorje znanosti, pa ako je govor o znanjima, onda se doduše pretpostavlja logika za njihovo prosuđivanje, ali steći se moraju u samim znanostima u pravom i objektivnome značenju te riječi.

Ukoliko dakle u njima treba da ima uma, utoliko se u njima nešto mora spoznati a priori. Njihova se spoznaja može na dvojaki način odnositi na svoj predmet: ili da taj predmet i njegov pojam (koji se drukčije mora dati) samo *odredi*, ili da se i *ostvari*. Prva je *teorijska*, a druga *praktična spoznaja* uma. Od jedne i druge mora se najprije izložiti samo *čisti* dio, sadržavao on više ili manje, naime onaj u kojemu um određuje svoj objekat posve a priori, pa se s njime ne smije pomiješati ono što dolazi iz drugih izvora. Rđavo je gospodarstvo ako se slijepo troši ono što ulazi a da se poslije, kad gospodarstvo zapne, ne može ustanoviti koji bi dio primitka mogao snositi trošak i kod kojega se taj trošak mora smanjiti.

Matematika i *fizika* su ona dva teorijska spoznanja uma koja treba da svoje *objekte* odrede a priori. Prva posve čisto, druga bar dijelom čisto, ali zatim i prema drugim spoznajnim izvorima, nego što su izvori uma.

Matematika je od najstarijih vremena do kojih seže povijest ljudskog uma, kod grčkoga naroda koji je vrijedan divljenja, išla sigurnim putem znanosti. No ne smije se misliti da je njoj bilo tako lako kao logici, u kojoj um ima posla samo sa samim sobom, pogoditi onaj kraljevski put, ili da ga, štaviše, sama sebi utre. Ja, naprotiv, mislim da je u njoj (naročito još kod Egipćana) dugo ostalo pri tapkanju, a da tu promjenu valja pripisati *revoluciji* koju je izvršila sretna pomisao jednoga jedinog čovjeka pri pokušaju, poslije kojega se put kojim se moralo poći nije više mogao promašiti, pa je siguran tok jedne znanosti bio započet i naznačen za sva vremena i u beskrajne daljine. Nije nam sačuvana povijest te revolucije u načinu mišljenja, koja je bila mnogo važnija nego otkriće puta oko glasovitoga predgorja, i povijest onoga sretnika koji ju je izvršio. No predaja koju nam je sačuvao *Diogen Laercij*, koji spominje tobožnjeg izumioca najmanjih elemenata geometrijskih demonstracija, kojima prema običnom sudu nije potreban ni dokaz, ipak dokazuje da se uspomena na promjenu izvršenu tim prvim tragom otkrića ovoga

novog puta, matematičarima morala učiniti izvanredno važna, pa je zbog toga postala nezaboravna. Prvome koji je konstruirao *istokračni trokut* (zvao se on Tal ili kako mu drago) sinulo je svjetlo. On je naime pronašao da ne mora tragati za onim što je vidio u liku, ili pak za njegovim zgoljnim pojmom, pa da odatle, tako reći, nauči njegova svojstva, nego da je onono[1] što je prema pojmovima sam a priori unio i prikazao (konstrukcijom) mora proizvesti i da on stvari, da bi sigurno a priori nešto znao o njoj, ne mora pridati ništa osim onoga što je nužno slijedilo iz onoga što je prema svome pojmu sam stavio u nju.

U prirodnoj znanosti išlo je mnogo sporije, dok je pogodila kraljevski put znanosti. Jer prošlo je otprilike samo stoljeće i po kako je prijedlog duhovitoga *Bacona* Verulamskoga dijelom dao povoda za to otkriće, a dijelom ga je više oživio, jer su mu već bili u tragu, a može se objasniti također samo revolucijom u načinu mišljenja, koja je brzo prošla. Ja ću ovdje uzeti u razmatranje prirodnu znanost, samo ukoliko se osniva na empirijskim primjerima.

Kad je *Galilej* dao da se njegove kugle s težinom koju je on sam odabrao kotrljaju niz kosinu, ili kad je *Torricelli* dao da zrak nosi uteg koji je on sebi unaprijed zamišljao jednakim stupu vode koji mu je bio poznat, ili kad je u još kasnije vrijeme *Stahl* pretvarao kovine u vapno, a ovo opet u kovine, pošto im je nešto oduzeo i opet dodao*: onda je svim istraživačima prirode sinulo svjetlo. Oni su shvatili da um uviđa samo ono što proizvodi sam prema svome nacrtu, da s principima svojih sudova mora prednjačiti prema stalnim zakonima i prisiljavati prirodu da mu odgovara na njegova pitanja, a ne da se on od nje, tako reći, dade vodati na uzici. Inače, naime, slučajna opažanja koja nisu nastala prema unaprijed stvorenom planu, ne bi bila povezana u jednome nužnom zakonu koji um traži i koji mu je potreban. Um mora pristupiti prirodi držeći u jednoj ruci svoje principe po kojima suglas-

---

[1] Ova je rečenica u originalu pogrešno stilizirana. *Hartenstein* i *Erdmann* korigiraju je uglavnom jednako. Ja pak mislim da je *Adickesova* korektura najbolja, pa sam ovu rečenicu i preveo po njegovoj korekturi. *Prev.*

* Ja ovdje ne slijedim tačno tok povijesti eksperimentalne metode, čiji prvi počeci nisu pravo ni poznati.

ne pojave jedino mogu važiti kao zakoni, a u drugoj eksperimente koje je izmislio prema onim principima, i to da ga priroda pouči, ali ne u svojstvu učenika koji dopušta da mu se kaže što učitelj hoće, nego u svojstvu postavljenoga suca koji prisiljava svjedoke da odgovaraju na pitanja koja im on postavlja. I tako čak fizika tu korisnu revoluciju svoga načina mišljenja ima da zahvali samo ideji da se u prirodi prema onome što um sam stavlja u nju traži (a ne da joj se pridaje) ono što od nje mora naučiti a o čemu on sam od sebe ništa ne bi mogao znati. Time se tek prirodna znanost dovela na sigurni put znanosti, pošto je kroz tolika stoljeća bila samo lutanje.

Metafizici, posve izoliranom spekulativnom umskom spoznanju, koje se sasvim uzdiže nad pouku iskustva, i to s pomoću samih pojmova (ne kao matematika s pomoću njihove primjene na zrenje) gdje dakle um sam treba da bude svoj vlastiti učenik, sudbina dosada još nije bila tako sklona a da bi mogla udariti sigurnim putem znanosti; premda je starija nego sve druge, a preostala bi, makar druge sve zajedno potpuno nestale u ždrijelu barbarstva, koje sve uništava. U metafizici naime um neprestano zapinje, makar i one zakone koje potvrđuje najobičnije iskustvo, htio spoznati a priori (kao što on to sebi uobražava). U njoj se čovjek bezbroj puta mora vraćati natrag, jer smatra da put ne vodi onamo kamo bi htio. Što se pak tiče jednodušnosti njenih pristaša u njihovim tvrdnjama, metafizika je još tako daleko od toga da se, naprotiv, mora smatrati kao poprište za koje se čini da je naročito određeno za to da se čovjek vježba u borbi, a na kojemu još nikada ni jedan borac nije mogao izvojštiti ni najmanje mjesto i na svojoj pobjedi osnovati trajan posjed. Nema dakle sumnje da je njezin postupak dosada bio samo lutanje, a što je najgore, bio je lutanje među samim pojmovima.

U čemu je dakle krivnja, da se ovdje još nije mogao naći siguran put znanosti? Je li možda nemoguć? Zašto je onda priroda dovela naš um u iskušenje s neumornom težnjom da traga za njim kao za jednom od svojih najvažnijih stvari? Štaviše, odakle nam razlog da imamo povjerenja u svoj um, kad nas on u jednoj od najvažnijih stvari naše želje za znanjem ne samo napušta nego nas opsjenama drži u bludnji, pa nas na koncu i prevari! Ili ako je dosada samo promašen,

kakav bismo znak mogli upotrijebiti da bismo se pri ponovnom traženju mogli nadati da ćemo biti sretniji nego što su bili drugi prije nas?

Ja mislim da su primjeri matematike i prirodne znanosti, koje su s pomoću najedanput izvršene revolucije postale ono što su sada, dosta osobiti da se razmisli o bitnoj stvari u promjeni načina mišljenja, koja je za njih postala tako korisna, i da se u tome bar za pokušaj podražavaju, koliko to dopušta njihova analogija — kao umskih spoznaja — s metafizikom. Dosada se pretpostavljalo da se sva naša spoznaja mora upravljati prema predmetima; ali svi pokušaji da se o njima što a priori odredi s pomoću pojmova, čime bi se naša spoznaja proširila, propali su pod tom pretpostavkom. Neka se zato jednom ispita ne bismo li u zadacima metafizike bolje napredovali ako prihvatimo da se predmeti moraju upravljati prema našoj spoznaji. To se tako već bolje slaže s traženom mogućnošću njihove spoznaje a priori, koja treba da odredi nešto o predmetima prije nego što su nam dani. S time je kao što je bilo s prvom pomisli Kopernikovom, koji je pokušao uspjeti pretpostavivši da se gledalac okreće, a da naprotiv zvijezde miruju, pošto s objašnjenjem nebeskih gibanja nije išlo kako treba, dokle god je prihvaćao da se cijeli zvjezdani svijet okreće oko gledaoca. U metafizici može se pokušati na sličan način, što se tiče *zrenja* predmeta. Kad bi se zor morao upravljati prema kakvoći predmeta, ne vidim kako se što a priori može znati o zoru. No ako se predmet (kao objekt osjetila) upravlja prema kakvoći naše moći zrenja, ja sebi tu mogućnost mogu posve dobro predstaviti. Kako pak ne mogu stati kod tih zorova, ako treba da postanu spoznaje, nego ih kao predodžbe moram odnositi na nešto kao predmet i ovaj s pomoću njih odrediti, to ja mogu prihvatiti: da se ili *pojmovi* s pomoću kojih izražavam to određivanje, također upravljaju prema predmetu, a onda sam opet u istoj neprilici zbog načina kako a priori mogu nešto znati o njemu; ili da se predmeti ili — što je isto — *iskustvo*, u kojemu se oni jedino spoznaju (kao dani predmeti), upravlja prema onim pojmovima, a onda ja smjesta vidim lakši izlaz, jer je i samo iskustvo način spoznaje, za koji je potreban razum. Njegova pravila moram pak pretpostaviti u sebi još prije nego što su mi predmeti dani, dakle a priori, a izražava se u pojmovima a priori, prema kojima

se dakle moraju nužno upravljati svi predmeti iskustva i biti u skladu s njima. Što se tiče predmeta, ukoliko se mogu pomišljati samo s pomoću uma, i to nužno, ali koji se (onako bar, kako ih pomišlja um) u iskustvu nikako ne mogu dati, to će pokušaji da se pomišljaju (jer pomišljati se moraju moći) nakon toga dati krasan kamen kušnje za ono što prihvaćamo kao promijenjenu metodu u načinu mišljenja, naime da mi o stvarima spoznajemo a priori samo ono što sami stavljamo u njih.*

Ovaj pokušaj uspijeva po želji i obećava metafizici siguran put znanosti u njezinu prvom dijelu. U njemu se ona naime bavi pojmovima a priori, čiji predmeti, koji njima odgovaraju, mogu biti primjereno dani u iskustvu. Nakon ove promjene u načinu mišljenja može se naime posve dobro objasniti mogućnost spoznaje a priori i — što je još više — mogu se zakoni koji su a priori osnovom prirodi kao skupu predmeta iskustva, snabdjeti svojim dokazima koji zadovoljavaju. To oboje bilo je nemoguće po dosadašnjem načinu postupka. No iz ove dedukcije naše moći spoznavanja a priori proizlazi u prvome dijelu metafizike čudan i za cijelu njezinu svrhu, koja zaposluje drugi dio, prividno veoma štetan rezultat, naime da mi tom moći spoznavanja a priori nikada ne možemo prijeći preko granice mogućega iskustva, a upravo je to bitna stvar ove znanosti. Ali u tome baš leži eksperiment protivupokusa istine u pogledu rezultata one prve ocjene naše umske spoznaje a priori da se ona odnosi samo

* Ova metoda, koja je povođenje za istraživačem prirode, sastoji se u tome da se elementi čistoga uma traže u onome *što se s pomoću eksperimenta može potvrditi ili opovrći*. No za ispitivanje sudova čistoga uma, naročito ako se tko odvaži da s njima prijeđe preko svake granice mogućeg iskustva, ne da se napraviti nikakav eksperiment s njihovim objektima (kao u prirodnoj znanosti). To će dakle biti moguće samo s *pojmovima* i *načelima*, koja a priori prihvaćamo, ako se naime udese tako da se isti predmeti s jedne strane mogu promatrati kao predmeti osjetila i razuma za iskustvo, ali s *druge strane* ipak kao predmeti koji se samo pomišljaju, dakako za izolirani um, koji teži preko iskustvene granice, dakle s dvije različne strane. Ako se sada nađe da postoji sklad s principom čistoga uma, kad se stvari promatraju s ovog dvostrukog gledišta, a da kraj onoga jednolikoga gledišta proizlazi neizbježivo protivurječje uma sa samim sobom, onda eksperiment govori za ispravnost onoga razlikovanja.

na pojave, dok naprotiv samu stvar po sebi ostavlja za sebe doduše kao zbiljsku, ali od nas nespoznatu. Jer ono što nas nužno tjera da idemo preko granice iskustva i svih pojava, jest *bezuvjetni bitak*, koji um zahtijeva u stvarima samima po sebi, a s potpunim pravom i za sve uvjetovano da bi se time red uvjeta završio. Ako se sada ustanovi da se bezuvjetni bitak *nikako ne može pomišljati bez protivurječja*, ako se prihvati da se naša iskustvena spoznaja upravlja prema predmetima kao samim stvarima po sebi; da naprotiv *otpada protivurječje*, ako se prihvati da se naša predodžba stvari kako su nam one dane ne upravlja prema njima kao stvarima po sebi samima, nego da se naprotiv ovi predmeti kao pojave upravljaju prema našemu načinu predočivanja i da se prema tome bezuvjetni bitak ne može naći na stvarima, ukoliko ih mi poznajemo (ukoliko su nam dane), ali da se zato mora naći na njima, ukoliko ih mi ne poznajemo, kao na stvarima po sebi samima: onda se pokazuje da je osnovano ono što smo isprva bili prihvatili samo za pokus.* Sada pošto su spekulativnom umu odrekli svako napredovanje na ovome području nadosjetnoga, preostaje nam još uvijek da pokušamo ne nalaze li se u njegovoj praktičnoj spoznaji podaci da se odredi onaj transcendentni umski pojam bezuvjetnoga, da bismo tako sa svojom spoznajom a priori, ali koja je moguća samo u praktičnom pogledu, prema želji metafizike dospjeli preko granice svega mogućeg iskustva. U takvu nam je postupku spekulativni um ipak bar pribavio mjesta za takvo proširivanje, ako ga je i morao ostaviti prazno, a tako nam ostaje još slobodno, štaviše, spekulativni nas um poziva da ga, ako možemo, ispunimo njegovim praktičnim podacima.**

---

* Ovaj eksperiment čistoga uma ima mnogo sličnosti s eksperimentom *kemičara*, koji oni katkada nazivaju pokusom *redukcije*, ali općenito *sintetičkim postupkom*. *Metafizičarova analiza* lučila je čistu spoznaju a priori na dva veoma nejednaka elementa, naime na spoznaju stvari kao pojavâ, a zatim na spoznaju stvari samih po sebi. Dijalektika veže opet oba elementa u *suglasnosti* s nužnom umskom idejom *bezuvjetnoga bitka*, pa nalazi, da ta suglasnost nigda ne nastaje drukčije nego s pomoću onoga razlikovanja, koje je dakle pravo.

** Tako su centralni zakoni gibanja nebeskih tjelesa pribavili gotovu izvjesnost onome što je *Kopernik* isprva bio prihvatio samo kao hipotezu, pa su ujedno dokazali onu nevidljivu snagu

U ovome pokušaju da se promijeni dosadašnji postupak metafizike i da joj damo siguran put znanosti[1] time što po primjeru geometara i prirodoslovaca provodimo u njoj potpunu revoluciju, sastoji se dakle posao ove Kritike čistoga spekulativnog uma. Ona je traktat o metodi, a ne sistem same znanosti; ali ona ipak označuje cijeli njezin obris kako u pogledu njenih granica, tako i u pogledu njezina cijeloga unutrašnjeg ustrojstva. Kod čistoga spekulativnog uma osebujno je naime to što on može i treba da izmjeri svoju vlastitu moć prema različitosti načina kako on sebi bira objekte za mišljenje, i što također može sam potpuno nabrojiti raznolike načine da sebi postavi zadatke i naznači tako cijeli nacrt za sistem metafizike. Što se naime tiče prvoga, ne može se u spoznaji a priori objektima pridati ništa osim onoga što misaoni subjekt uzima iz samoga sebe. Što se pak tiče drugoga, on je u pogledu spoznajnih principa sasvim posebno jedinstvo, koje opstoji za sebe i u kojemu je svaki ud za sve druge, a svi za jedan kao u organiziranu tijelu, pa se ni jedan princip ne može prihvatiti sa sigurnošću u *jednome* pogledu a da se ujedno nije ispitao u *potpunom* odnosu prema cijeloj čistoj umskoj upotrebi. No zato metafizika i ima tu rijetku sreću, koja ne može zapasti ni jednu drugu umsku znanost što ima posla s objektima (jer se *logika* bavi samo formom mišljenja uopće), da ona može, kad se s pomoću ove kritike dovede na sigurni put znanosti, potpuno obuhvatiti cijelo područje spoznaje, koje joj pripada pa tako svoje djelo dovršiti i položiti ga za upotrebu potomstvu kao glavnicu koja se nikada ne može povećati, jer ima posla samo s principima i ograničenjima svoje upotrebe, koji se određuju s

---

(Newtonove privlačnosti). Ova bi zauvijek ostala neotkrivena da se Kopernik nije odvažio da na način koji se protivi osjetilima, ali koji je ipak istinit, opažena gibanja ne traži u predmetima neba, nego u njihovu gledaocu. Ja u ovome predgovoru promjenu u načinu mišljenja koja se izlaže u Kritici i koja je analogna onoj hipotezi postavljam također samo kao hipotezu, premda se ona u samoj raspravi na osnovi kakvoće naših predodžbi o prostoru i vremenu i elementarnih pojmova razuma ne dokazuje hipotetički, nego apodiktički, da bih samo upozorio na prve pokušaje promjene, koji su svagda hipotetični.

[1] Prevedeno prema Erdmannovoj korekturi, koji misli da u ovoj rečenici manjkaju ove riječi: »da joj damo siguran put znanosti«.

pomoću same kritike. Stoga je ona kao osnovna znanost i obavezna na ovu potpunost, pa se o njoj mora moći reći: Nil actum reputans, si quid superesset agendum.[1]

No pitat će se kakvo je to blago koje potomstvu mislimo ostaviti s takvom metafizikom koja je s pomoću kritike pročišćena, ali time dovedena i u trajno stanje? Pri letimičnu pogledu ovoga djela pomislit će se da je korist od toga ipak samo *negativna*, naime da se sa spekulativnim umom nikada ne smijemo odvažiti preko granice iskustva, a to zaista i jest prva korist. No ova korist postaje uskoro *pozitivna*, kad čovjek postane svjestan da načela kojima se spekulativni um odvažuje preko svoje granice zaista nemaju kao neizbježivu posljedicu *proširenje*, nego, ako se pobliže promotre, *sužavanje* naše umske upotrebe, jer prijeti da će ta načela zbilja iznad svega proširiti granice osjetilnosti, kojoj zapravo pripadaju, tako da će čak potisnuti čistu (praktičnu) umsku upotrebu. Stoga je kritika, koja ograničava osjetilnost doduše *negativna*, ali kako time ujedno ukida zapreku koja ograničava čistu praktičnu umsku upotrebu ili koja čak prijeti da je uništi, zaista od *pozitivne* i veoma važne koristi, čim se čovjek uvjeri da opstoji upravo nužna praktična upotreba čistog uma (moralna), u kojoj se neizbježivo proširuje preko granica osjetilnost. Zato čovjeku doduše nije potrebna pomoć spekulativnoga uma, ali on ipak mora biti osiguran od njegova protivudjelovanja kako ne bi zapao u protivurječje sa samim sobom. Osporavati ovoj službi kritike *pozitivnu* korist, značilo bi ono isto što i kad bi se kazalo da policija nije od pozitivne koristi, jer je njezina glavna zadaća ipak samo to da sprečava nasilje, kojega se građanin ima bojati od građanina, kako bi svatko svoj posao mogao vršiti u miru i sigurnosti. Da su prostor i vrijeme samo forme osjetilnoga zrenja, dakle samo uvjeti egzistencije stvari kao pojava, da mi nadalje za spoznaju stvari nemamo nikakvih razumskih pojmova, a prema tome i nikakvih elemenata, osim ukoliko se tim pojmovima može dati zor koji im odgovara, dakle da mi ne možemo imati spoznaje ni o jednome predmetu kao samoj stvari po sebi, nego samo ukoliko je objekt osjetilnoga zrenja, tj. kao o pojavi: to se dokazuje u analitičkome

---

[1] Ona ništa ne smatra kao učinjeno, dokle god još što preostaje da se učini.

dijelu Kritike. Iz toga dakako slijedi ograničenje svake moguće spekulativne spoznaje uma na zgoljne predmete *iskustva*. Pri tome se ipak, što se dobro mora upamtiti, uvijek pridržava da mi upravo iste ove predmete moramo moći bar *pomišljati* kao stvari same po sebi, ako ih i ne možemo *spoznati*.* Inače bi naime slijedio iz toga nezgrapni zaključak da bi pojava bila bez onoga što se pojavljuje. Ako sada pretpostavimo da se uopće ne razlikuju stvari kao predmeti iskustva od istih onih predmeta kao stvari samih o sebi, koje je naša Kritika učinila nužnim, onda bi načelo kauzaliteta, a prema tome i prirodni mehanizam u određivanju toga kauzaliteta, morao vrijediti uopće o svim stvarima kao djelatnim uzrocima. Dakle o istoj stvari, npr. o ljudskoj duši ne bih mogao reći da je njezina volja slobodna i da je ujedno ipak podvrgnuta prirodnoj nužnosti, tj. da nije slobodna, a da ne dođem u očigledno protivurječje; jer sam dušu u oba suda uzeo u *istom značenju*, naime kao stvar uopće (kao stvar samu po sebi), a bez prethodne kritike nisam je drukčije ni mogao uzeti. No ako kritika nije u zabludi kad uči da se objekt mora uzeti u *dvojaku značenju*, naime kao pojava ili kao stvar po sebi, ako je dedukcija njenih razumskih pojmova ispravna, pa ako se prema tome i načelo kauzaliteta odnosi samo na stvari u prvome smislu, naime ukoliko su predmeti iskustva, dok mu te iste stvari u drugome značenju nisu podvrgnute: onda se upravo ta ista volja u pojavi (vidljivim djelovanjima) pomišlja nužno prema prirodnom zakonu i utoliko *kao da nije slobodna*, a s druge strane, ukoliko pripada stvari samoj po sebi, kao nepodvrgnuta tom prirodnom zakonu, dakle da je *slobodna*, a da pri tome ne nastaje nikakvo protivurječje. Premda ja svoju dušu, ako je promatram s potonje strane, nikakvim spekulativnim umom ne mogu spoznati (još manje empirijskim promatranjem), dakle ni

---

* Da mogu neki predmet *spoznati*, za to se zahtijeva da mogu dokazati njegovu mogućnost (bilo to prema svjedočanstvu iskustva iz njegove zbilje, bilo a priori s pomoću uma). Ali *pomišljati* mogu što hoću, samo ako sam sebi ne protivurječim, tj. samo ako je moj pojam moguća misao, premda ne mogu jamčiti da li joj u skupu svih mogućnosti i odgovara kakav objekt ili ne odgovara. No da bi se takvu pojmu pridala objektivna vrijednost (realna mogućnost, jer prva bila je samo logička), zahtijeva se nešto više. To pak ne treba tražiti upravo u teorijskim izvorima spoznaje, nego to može ležati i u praktičnima.

slobodu kao svojstvo bića, kojemu pripisujem djelovanja u osjetilnome svijetu, i to zato što bih takvo biće morao određeno spoznati prema njegovoj egzistenciji, ali ipak ne u vremenu (što je nemoguće, jer svome pojmu ne mogu podmetnuti nikakav zor) to ja ipak mogu *pomišljati* slobodu, tj. predodžba o njoj ne sadržava bar nikakvo protivurječje u sebi, ako opstoji naše kritičko razlikovanje obaju (osjetilnoga i intelektualnoga) načina predočivanja i ograničenje čistih razumskih pojmova, koje otale dolazi, dakle i načela koja proistječu iz njih. Uzmimo sada da moral nužno pretpostavlja slobodu (u najstrožem smislu) kao svojstvo naše volje, zato što a priori navodi praktična izvorna načela koja leže u našem umu kao njegova data, a koja bi bez pretpostavke slobode bila posve nemoguća, ali da je naprotiv spekulativni um dokazao da se sloboda ne da ni pomišljati: onda ona pretpostavka, naime moralna, nužno mora ustuknuti pred onom čija opreka nužno sadržava očigledno protivurječje, dakle *sloboda* i s njome ćudorednost (jer njezina opreka ne sadržava nikakvo protivurječje, ako se već ne pretpostavlja sloboda), moraju ustupiti mjesto prirodnome mehanizmu. No budući da nam za moral ne treba ništa više nego samo da sloboda samoj sebi ne protivurječi i da se prema tome bar dade pomišljati, a da nije potrebno da se dalje spozna, dakle da ona prirodnome mehanizmu toga istog djelovanja (uzetoga u drugome pogledu) ne stavlja nikakve zapreke: onda nauka o ćudoređu zadržava svoje mjesto, a i prirodna nauka svoje. To se pak ne bi desilo da nas kritika prije toga nije poučila o našemu neizbježivom neznanju u pogledu samih stvari po sebi i da nije sve što možemo teorijski *spoznati* ograničila na zgoljne predodžbe. To isto tumačenje pozitivne koristi kritičkih načela čistoga uma dade se pokazati s obzirom na pojam o *bogu* i *jednostavnoj prirodi naše duše*, ali ga zbog kratkoće obilazim. Ja dakle *boga, slobodu i besmrtnost* ne mogu ni *prihvatiti* u svrhu nužne praktične upotrebe svojega uma, ako spekulativnom umu ujedno ne oduzmemo njegovu preuzetnost prekomjernih spoznaja, jer se on, da bi došao do njih, mora poslužiti takvim načelima koja dostaju samo za iskustvo, a zato ta načela pretvaraju svagda u pojavu ono što ne može biti predmetom iskustva, ako se ipak primjene na ono, pa proglašuju tako nemogućim svako *praktično proširenje* čistog uma. Morao sam dakle ukinuti *znanje*

da bih dobio mjesto za *vjerovanje* a dogmatizam metafizike, tj. predrasuda da se u njoj može imati uspjeha bez kritike čistoga uma, pravi je izvor nevjerovanja koje protivurječi moralitetu i koje je svagda i te kako dogmatično. Ukoliko, dakle, ne može biti teško da se potomstvu ostavi ostavština sistematične metafizike, koja je izrađena prema Kritici čistoga uma, ipak je to dar koji ne treba potcjenjivati. Neka se samo uzme u obzir kultura uma s pomoću sigurnoga puta znanosti uopće u poredbi s njegovim neosnovanim tapkanjem i lakomislenim lutanjem bez kritike ili pak bolja upotreba vremena mladeži koja je željna znanja i koja kraj običnoga dogmatizma dobiva tako rano i tako mnogo pobude za udobno mudrovanje o stvarima o kojima ništa ne razumije i od kojih ona, kao i nitko drugi na svijetu, nikada ništa neće spoznati, ili čak pobudu za teženje za otkrićem novih misli i mišljenja i da tako promaši da nauči temeljite znanosti; ali ponajviše to, ako se uzme u račun neprocjenjiva korist da se za sva vremena na *sokratski* način, naime s pomoću najjasnijega dokaza o neznanju protivnika, učini kraj svima prigovorima protiv ćudorednosti i religije. Nekakve metafizike bilo je naime uvijek na svijetu, a zacijelo će je biti i ubuduće, ali će se s njome naći i dijalektika čistoga uma, jer mu je ona prirodna. Dakle prva je i najvažnija stvar filozofije da se metafizici, tako da se začepi izvor zabluda, jedanput zauvijek oduzme svaki štetni utjecaj.

Uz ovu važnu primjenu na području znanosti i *gubitka* koji spekulativni um mora da pretrpi u svome dosadašnjem uobraženom posjedu, ipak kao i prije ostaje sve u povoljnu stanju s općom ljudskom stvari i korišću koju je svijet dosada vukao iz nauka čistoga uma. Gubitak snalazi samo *monopol škola*, ali nipošto *interes ljudi*. Ja pitam najupornijega dogmatičara da li su ikada, pošto su proizašli iz škola, mogli prodrijeti do publike i na njezino povjerenje imati i najmanji utjecaj dokazi kao što je onaj o daljemu opstanku naše duše poslije smrti, izveden iz jednostavnosti supstancije, zatim dokaz o slobodi volje protiv općega mehanizma s pomoću suptilnih, premda nemoćnih razlikovanja subjektivne i objektivne nužnosti, ili dokaz o bitku boga iz pojma najrealnijega bića (slučajnosti onoga što je promjenljivo, i nužnosti prvoga pokretača)? Ako se to dakle nije desilo, a ne može se nikada ni očekivati zbog nesposobnosti običnoga ljudskog ra-

zuma za takvu suptilnu spekulaciju; ako je naprotiv, što se tiče prvoga, sklonost čovječje prirode, koja se opaža kod svakoga, a koja se sastoji u tome da ga ne može zadovoljiti ono što je vremensko (kao nedovoljno za dispozicije cijeloga njegova određenja), posve sama morala proizvesti nadu u *budući život;* ako je u pogledu drugoga samo jasno prikazivanje dužnosti u opreci prema svim zahtjevima sklonosti moralo proizvesti svijest o *slobodi* i ako su naposljetku, što se tiče trećega, divni red, ljepota i promišljenost, koja posvuda izbija iz prirode, posve sami morali proizvesti vjerovanje u mudroga i velikoga *stvoritelja svijeta,* tj. uvjerenje koje se proširuje na publiku, ukoliko se osniva na umskim razlozima: onda taj posjed ostaje ne samo nesmetan, nego naprotiv još dobiva na ugledu time što su škole sada već dobile pouku da sebi u tački koja se tiče opće ljudske stvari ne pripišu nikakvu višu i prošireniju spoznaju nego što je ona do koje isto tako lako može doći i mnoštvo (za nas najvećega poštovanja vrijedno) i da se tako ograniči samo na kulturu svih općeshvatljivih i u normalnom pogledu dovoljnih dokaza. Promjena se dakle tiče samo arogantnih zahtjeva škola koje bi voljele da ih u tome (kao inače s pravom u mnogim drugim stvarima) smatraju kao jedine poznavateljice i čuvarice takvih istina o kojima općinstvu priopćuju samo upotrebu, dok njihov ključ zadržavaju samo za sebe (quod mecum nescit, solus vult scire videri). Pa ipak sam se pobrinuo i za opravdaniji zahtjev spekulativnoga filozofa. On uvijek ostaje isključivi depoziter jedne znanosti koja je publici bez njezina znanja korisna, tj. kritike uma. Ona naime nikada ne može postati popularna, ali njoj nije ni potrebno da to bude; jer kao što puku neće u glavu fino ispredeni argumenti za korisne istine, upravo tako ne dolaze mu nikada na pamet ni oni tako suptilni prigovori protiv njih. Kako naprotiv škola, kao i svaki čovjek koji se diže do spekulacije neizbježivo zalazi u jedne i druge, obavezna je kritika da temeljitim istraživanjem prava spekulativnog uma jedanput zauvijek spriječi sablazan koju će prije ili kasnije sam puk opaziti u razmiricama u koje se bez kritike neizbježivo zapleću metafizičari (i kao takvi naposljetku i svećenici), a koji poslije sami iskrivljuju svoje nauke. Samo s pomoću nje može se odrezati sam korijen *materijalizmu, fatalizmu i ateizmu,* slobodoumnome *bezvjerstvu, zanesenjaštvu i praznovjerju,* koji

općenito mogu postati štetni, naposljetku i *idealizmu* i *skepticizmu* koji su više štetni školama i koji teško da mogu prodrti u publiku. Ako vlade misle da je dobro da se bave stvarima učenjaka, bilo bi mnogo primjerenije njihovoj mudroj brizi za znanosti, kao i za ljude, kad bi potpomagale takve kritike, čime se umska određivanja jedino mogu postaviti na čvrst temelj, a ne da podupiru onaj smiješni despotizam škola koje dižu veliku galamu nad javnom opasnošću, kad im se podere njihova paučina, na koju se općinstvo nikada nije obaziralo, pa ne može dakle nikada osjetiti ni njezin gubitak.

Kritika nije oprečna *dogmatičkome postupku* uma u njegovu čistom spoznanju kao znanosti, (jer ova uvijek mora biti dogmatična, tj. mora strogo dokazivati iz sigurnih principa a priori), nego je oprečna *dogmatizmu,* tj. preuzetnosti da se napreduje samo s pomoću čiste spoznaje iz pojmova filozofskih, prema principima kako ih um odavna upotrebljava, a da ne ispituje način i pravo kojim je do njih došao). Dogmatizam je dakle dogmatički postupak čistoga uma *bez prethodne kritike njegove vlastite moći.* To suprotstavljanje ne treba stoga da govori u prilog brbljavoj plitkosti pod preuzetnim imenom populariteta ili čak skepticizma, koji s cijelom metafizikom obračunava nakratko. Kritika je naprotiv nužna prethodna priprava za unapređivanje temeljite metafizike kao znanosti koja se nužno mora izvesti dogmatički i prema najstrožem zahtjevu sustavno, dakle školski (ne popularno). To je nepopustljiv zahtjev na nju, jer se ona nuđa da će svoj posao izvršiti posve a priori, tj. na potpuno zadovoljstvo spekulativnoga uma. Dakle u izvođenju plana koji propisuje kritika, tj. u budućem sistemu metafizike, morat ćemo se jednom povoditi za strogom metodom glasovitoga *Wolfa,* najvećega između svih dogmatičkih filozofa, koji je prvi dao primjer (i koji je tim primjerom postao začetnikom duha temeljitosti u Njemačkoj, koji još nije ugasnuo), kako zakonitim utvrđivanjem principa, jasnim određivanjem pojmova, prokušanom strogošću dokaza, čuvanjem od smionih skokova u zaključcima valja udariti sigurnim putem znanosti. Upravo zato bio bi on veoma sposoban da i znanost, kao što je metafizika, stavi u takvo stanje da se samo sjetio da sebi najprije priredi polje kritikom samoga organa, tj. čistoga uma. To je nedostatak koji ne treba pripisati toliko

njemu koliko naprotiv dogmatičkome načinu mišljenja njegova, a u tome filozofi kako njegova, tako i svih drugih vremena nemaju što jedan drugome prigovarati. Oni koji zabacuju njegov način naučavanja, a ipak ujedno i postupak Kritike čistoga uma, ne mogu imati na pameti ništa drugo nego da posve odbace okove *znanosti* i da rad pretvore u igru, izvjesnost u mišljenje i filozofiju u filodoksiju.

S obzirom na drugo izdanje, tom prilikom, kao što je pravo, nisam htio propustiti da toliko koliko je moguće uklonim teškoće i tamu iz kojih su proizašla mnoga neispravna tumačenja, u koja su, možda ne bez moje krivice, zapali mnogi oštroumni ljudi kad su prosuđivali tu knjigu. U samim načelima i njihovim dokazima, a također u formi kao i u potpunosti plana nisam imao ništa da promijenim. To djelomice treba pripisati dugotrajnu ispitivanju kojemu sam ih podvrgao, prije nego što sam knjigu[1] predao općinstvu, djelomice kakvoći same stvari, naime prirodi čistoga spekulativnog uma. Ovaj sadržava pravi organizam, u kojemu je sve organ, naime sve za jedno i svako pojedino za sve, pa se prema tome svaka pa i najmanja mana, bila to pogreška (zabluda) ili nedostatak, neminovno mora očitovati u primjeni. Kako se nadam, taj će se sistem i nadalje održati tako nepromijenjen. Pravo na to pouzdanje ne daje mi samoljublje, nego naprosto evidencija koju stvara eksperiment jednakosti rezultata u polaženju od najmanjih elemenata do cijelosti čistoga uma i u vraćanju od cijelosti (jer i to je dano za sebe njegovom krajnjom svrhom u praktičnome) do svakoga dijela, jer pokušaj da se samo i najmanji dio izmijeni dovodi smjesta protivurječja ne samo sistema nego i općenoga ljudskog uma Ipak u izlaganju valja učiniti još mnogo toga, pa sam u ovome izdanju pokušao neke ispravke. Ovi dijelom treba da uklone neispravno shvaćanje pojma vremena, dijelom tamu dedukcije raznih pojmova, dijelom tobožnji nedostatak dovoljne evidencije u dokazima načela čistoga razuma, dijelom naposljetku neispravno tumačenje paralogizama koji su ispred racionalne psihologije. Dovle (naime do kraja prvoga poglavlja transcendentalne dijalektike) i ne dalje protežu se moje

---

[1] Prevedeno prema korekturi Görlandovoj.

promjene u načinu izlaganja,* jer je vrijeme prekratko i jer s obzirom na ostalo nisam ni naišao na neispravno razumijevanje kod stručnih i nepristranih ispitivača. Ovi će već sami od sebe na svojim mjestima naići na uvažavanje koje sam uzeo u obzir u pogledu njihovih upozorenja, a da ih ne moram spomenuti s hvalom koja ih ide. Ali s tim ispravkom skopčan je za čitaoce mali gubitak, koji se nije mogao spriječiti a da ova knjiga ne postane previše opsežna. Naime štošta se, što doduše ne pripada bitno potpunosti cijeloga, ali što bi mnogi čitalac nerado propustio, jer inače u drugome

* Pravim proširenjem, ali ipak samo u načinu dokazivanja, mogao bih nazvati samo ono koje sam učinio novim opovrgavanjem psihologijskoga *idealizma* i strogim (kao što ja mislim, i jedino mogućim) dokazom o objektivnome realitetu spoljašnjega zrenja, str. 275. Koliko god se idealizam, s obzirom na bitne svrhe metafizike smatrao nedužnim (što on doista nije), ipak uvijek ostaje skandal za filozofiju i opći ljudski um da se bitak stvari izvan nas (od kojih mi imamo cijelu građu za spoznanje samoga našeg unutrašnjeg osjetila) mora prihvatiti *samo na vjeru* i da se onome kome padne na pamet da u to posumnja, ne može suprotstaviti dokaz koji zadovoljava. Budući da se u izrazima dokaza od trećega do šestoga retka nalazi izvjesna tama, zato molim da se taj period promijeni ovako: »*No to trajno ne može biti neki uzor u meni. Naime, svi motivi moga bitka koji se u meni mogu naći jesu predodžbe, pa im je kao takvima potrebno nešto trajno, što je različno od njih samih, a u odnosu na to može se odrediti njihova promjena, dakle moj bitak u vremenu u kojemu se mijenjaju.*« Ovome će se dokazu vjerojatno prigovoriti: ja sam neposredno svjestan samo onoga što je u meni, tj. svoje predodžbe vanjskih stvari; dakle ostaje još uvijek neriješeno da li izvan mene ima nešto što njoj odgovara, ili nema. No ja sam s pomoću unutrašnjega iskustva svjestan *svojega bitka u vremenu* (dakle i odredivosti njegove u vremenu). To je pak više nego da sam svjestan samo svoje predodžbe, ali je ipak jedno s *empirijskom sviješću mojega bitka*, koji je odrediv samo s pomoću odnosa prema nečemu što je povezano s mojom egzistencijom, prema nečemu što je *izvan mene*. Ova svijest mojega bitka identično je povezana sa sviješću o odnosu prema nečemu izvan mene. Dakle, ta je svijest iskustvo, a ne fikcija, osjetilnost, a ne uobrazilja, što ono vanjsko nerazdruživo povezuje s mojim unutrašnjim osjetilom; jer vanjsko je osjetilo već po sebi odnos zrenja prema nečemu zbiljskome izvan nas. Realitet ovoga potonjega, za razliku od uobraženja, osniva se samo na tome da se ono dovodi u nerazdruživu vezu sa samim unutrašnjim iskustvom kao uvjetom njegove mogućnosti, a to biva ovdje. Kad bih s *intelektualnom* sviješću svojega bitka u predodžbi *Ja jesam*, koja prati sve moje sudove i razumske postupke, ujedno mogao

pogledu može biti upotrebljivo, moralo izostaviti ili izložiti skraćeno, da bih svome, kako se nadam, sada shvatljivijemu prikazu napravio mjesta. Ovaj prikaz ne mijenja upravo ništa u pogledu načela, a ni u pogledu samih dokaza, ali se ipak u metodi izlaganja ovdje-ondje tako udaljuje od pređašnjega da se umetanjem ništa nije dalo napraviti. Ovaj mali gubitak, koji se i onako, ako je koga volja, može nadomjestiti poređivanjem s prvim izdanjem, pretežno se, kako se nadam, nadoknađuje većom shvatljivošću. Ja sam sa zahvalnosti i radosti razabrao iz mnogih javnih spisa (dijelom u povodu recenzije nekih knjiga, dijelom iz posebnih rasprava) da u Njemačkoj nije izumro duh temeljitosti, nego da ga je samo

---

povezati neko određenje svojega bitka s pomoću *intelektualnoga zrenja*, za nj ne bi bila nužno potrebna svijest odnosa prema nečemu izvan mene. No kako ta intelektualna svijest doduše prethodi, ali je unutrašnje zrenje u kojemu se moj bitak jedino može odrediti vezano osjetilno i na vremenski uvjet, a kako to određenje, dakle samo unutrašnje iskustvo ovisi o nečemu trajnome što nije u meni, dakle samo je u nečemu izvan mene, prema čemu ja sebe moram shvatiti u relaciji: zato je u svrhu mogućnosti iskustva uopće realitet vanjskoga osjetila nužno skopčan s realitetom unutrašnjega. To znači da sam isto tako sigurno svjestan da izvan mene ima stvari koje se odnose na moje osjetilo, kao što sam svjestan da sâm u vremenu određeno egzistiram. Ali kojim danim predodžbama sada zaista odgovaraju objekti izvan mene, a koji dakle pripadaju vanjskome osjetilu kojemu ih valja pripisati, a ne uobraziti, to se u svakome pojedinom slučaju mora riješiti prema pravilima po kojima se iskustvo uopće (čak unutrašnje) razlikuje od uobraženja, pri čemu uvijek leži u osnovi načelo da zaista ima vanjsko iskustvo. Tome se još može dodati napomena: predodžba o nečemu trajnome u bitku nije isto s *trajnom predodžbom;* jer ova[1] može biti veoma nestalna i promjenljiva, kao sve naše predodžbe, pa čak i predodžbe materije, a odnosi se ipak na nešto trajno, što dakle mora biti od svih mojih predodžbi različita i vanjska stvar. Njezina se egzistencija nužno mora uključiti u određenje moga vlastitoga bitka, pa sačinjava s tim određenjem samo jedno jedino iskustvo, koje ne bi opstojalo ni kao unutrašnje, kad ne bi (dijelom) ujedno bilo vanjsko. Onaj »kako?« ovdje se isto tako ne da dalje objasniti, kao što uopće ne možemo pomišljati ono što u vremenu stoji, a čija istodobnost s promjenljivim proizvodi pojam promjene.

[1] Wille misli da bi ovdje moralo stajati »ona«, tj. da se zamjenica odnosi na prvu vrstu predodžbi. Isto tako misli i Erdmann, koji mjesto riječi »ova« stavlja ove riječi: »jer predodžba o nečemu trajnome«.

na kratko vrijeme nadjačao modni ton neke genijalne slobode u mišljenju i da trnovite staze Kritike, koje vode do školske, ali kao takve jedino trajne i stoga nadasve nužne znanosti čistoga uma, nisu spriječile smione i bistre glave da je svladaju. Ovim zaslužnim ljudima koji s temeljitošću spoznaje tako sretno spajaju još i talent jasna prikazivanja (dok sam ja svjestan da to meni nedostaje) prepuštam da u pogledu potonjega usavrše moju ovdje-ondje možda još manjkavu obradu; jer biti opovrgnut, to u ovome slučaju nije opasnost, ali je zacijelo opasnost ostati neshvaćen. Ja se od svoje strane odsada više ne mogu upuštati u prepirke, premda ću, doduše, pomno paziti na sva upozorenja, bilo da su od prijatelja, bilo od protivnika, da bi ih prema ovoj propedeutici iskoristio u budućem izvođenju sistema. Kako sam za vrijeme ovih radova već prilično zašao u starost (ovoga mjeseca u šezdeset i četvrtu godinu), to moram štedljivo postupati s vremenom, ako hoću da izvedem svoju osnovu da dadem metafiziku prirode kao i metafiziku ćudoređa kao potvrdu za ispravnost kritike kako spekulativnoga, tako i praktičnog uma, pa moram kako rasvjetljavanje tame, koja se na početku ovoga djela jedva može izbjeći, tako i obranu cjeline očekivati od zaslužnih ljudi koji su ovo djelo usvojili. Na pojedinim se mjestima svako filozofsko izlaganje može napasti (jer ne može nastupiti tako oklopljeno kao matematičko), ali da pri tome samome ustrojstvu sistema, ako se promatra kao jedinstvo, ipak ne prijeti ni najmanja opasnost. Za pregled sistema, ako je nov, ima samo malo tko okretnosti duha, ali još je manje takvih koji za to imaju volje, jer im je svaka novost neprilična. Iz svakoga se spisa, naročito ako teče u obliku slobodna govora, dadu ispabirčiti prividna protivurječja, ako se međusobno uporede pojedina mjesta, pošto su istrgnuta iz njihove veze. U očima onoga koji se oslanja na tuđi sud bacaju ona štetno svjetlo na dotični spis, ali onome koji je ideju svladao u cijelosti bit će veoma lako da ta protivurječja riješi. Međutim, ako jedna teorija ima u sebi stalnosti, djelovanje će i protivudjelovanje, od kojih joj je isprva prijetila velika opasnost, s vremenom poslužiti samo za to da njene neravnine izbruse, pa ako se njome pozabave ljudi nepristrani, umni i od pravoga populariteta, pribavit će joj za kratko vrijeme i potrebnu eleganciju.

Königsberg, mjeseca travnja 1787.

UVOD

I. IDEJA TRANSCENDENTALNE FILOZOFIJE

Iskustvo je bez sumnje prvi produkt koji naš razum proizvodi, obrađujući sirovu građu osjetilnih osjeta. Ono je upravo uslijed toga prva pouka i u daljem toku neiscrpno u novome proučavanju da povezanome životu svih budućih pokoljenja nikada neće nedostajati nova znanja koja se na tome području mogu sakupiti. Pa ipak iskustvo ni izdaleka nije jedino polje na koje se naš razum dade ograničiti. Iskustvo nam doduše kazuje što jest, ali nam ne kaže da to nužno mora biti tako, a ne drukčije. Upravo zato nam ono i ne daje prave općenitosti, pa se njime um koji je tako željan ove vrste spoznaja više podražuje nego zadovoljava. Takve opće spoznaje, koje ujedno imaju karakter unutrašnje nužnosti, moraju dakle, neovisno o iskustvu, pred sobom samima biti jasne i izvjesne. Zato se one nazivaju spoznajama a priori, jer se naprotiv ono što je samo posuđeno od iskustva spoznaje samo a posteriori ili empirijski kako se to kaže.

Sada se, a to je nadasve značajno, pokazuje da se čak među naša iskustva miješaju spoznaje koje moraju imati svoje postanje a priori i koje služe možda samo za to da našim predodžbama osjetila pribave suvislosti. Jer ako se iz iskustva i odstrani sve što pripada osjetilima, ipak još preostaju izvjesni izvorni pojmovi i iz njih proizvedeni sudovi koji su morali nastati posve a priori, nezavisno od iskustva. Oni, naime, čine da se o predmetima koji se pojavljuju osjetilima može reći više, ili se bar misli da se može reći više nego što bi učilo iskustvo, i da tvrdnje sadržavaju pravu općenitost i strogu nužnost, takvu kakvu zgoljna empirijska spoznaja ne može dati.[1]

Ono što, pak,[2] više govori (nego sve pređašnje),[3] jest to da izvjesne spoznaje napuštaju čak polje svih mogućih isku-

---

[1] Uvod do »može dati« dijeli se u 2. izdanju na dva odsjeka. Tekst je potpuno prerađen i dolazi u ovome izdanju kao Dotatak I.

[2] Ovaj odsjek, koji počinje riječima: »Ono što, pak« itd., ima u 2. izdanju ovaj natpis: III Filozofiji je potrebna znanost koja određuje mogućnost, principe i opseg svih spoznaja a priori. Riječ »pak« nedostaje u 2. izdanju.

[3] Dodatak 2. izdanju.

stava, pa se čini da s pomoću pojmova kojima se uopće ne može dati nikakav odgovarajući predmet u iskustvu proširuju opseg naših sudova preko svih njegovih granica.

I upravo u ovim posljednjim spoznajama koje nadilaze osjetilni svijet, gdje iskustvo ne može dati nikakvo rukovodstvo ni ispravljanje, leže istraživanja našega uma, koja mi prema njihovoj važnosti smatramo za daleko odličnija, a njihovu krajnju svrhu kao mnogo uzvišeniju od svega što um može naučiti na području pojava. Pri tome se mi, čak uz opasnost zablude, prije odvažujemo na sve, nego da bismo tako važna istraživanja napustili iz bilo kojega razloga sumnje ili iz potcjenjivanja i ravnodušnosti. (Ovi neizbježivi zadaci samoga čistoga uma jesu *bog, sloboda i besmrtnost.* Znanost, kojoj je krajnji cilj, sa svima njegovim pripravama, upravljen zapravo samo na rješenje ovih zadataka, zove se metafizika. Njezin je postupak isprva dogmatičan, tj. ona s pouzdanjem preuzima izvođenje a da prethodno nije ispitala sposobnost ili nesposobnost uma za tako velik pothvat.)[1]

Čini se, doduše, prirodnim da čovjek, čim je napustio područje iskustva, neće odmah s pomoću spoznaje koju ima, a ne zna odakle, i na kredit načela, čije postanje ne poznaje, sazdati zgradu, a da se prije toga pomnim istraživanjima ne osigura u pogledu njezina temelja, dakle da (naprotiv)[1] već odavna nije nabacio pitanje, kako razum može doći do svih ovih spoznaja a priori koliki opseg, valjanost i vrijednost one imaju. Zaista i nije ništa prirodnije nego ako se pod ovom riječju[2] razumijeva ono što bi se na dopušten i pametan način trebalo dešavati; ali ako se pod tom riječi razumijeva ono što se obično dešava, i opet ništa nije prirodnije i shvatljivije od toga da je to istraživanje dugo vremena[3] moralo izostati. Naime, jedan dio ovih spoznaja, (kao)[1] matematičke, ima svoju staru pouzdanost, pa omogućuje time povoljno očekivanje i za druge, makar ove i bile posve druge prirode. Povrh toga je čovjek, kad je jednom prešao krug iskustva, siguran da iskustvom neće biti opovrgnut. Draž da čovjek svoje spoznaje proširuje tako je velika da ga samo jasno

---

[1] Dodatak 2. izdanju.

[2] U 2. izdanju: tom riječju naravno.

[3] Nedostaje u 2. izdanju.

protivurječje na koje naiđe može zadržati u njegovu napredovanju. No tome se protivurječju može izbjeći ako čovjek svoja izmišljanja stvara (samo)[1] pažljivo, a da ona zbog toga ipak ostaju izmišljotine. Matematika nam daje sjajan primjer kako daleko možemo dotjerati u spoznaji a priori nezavisno od iskustva. Ona se doduše bavi predmetima i spoznajama, ukoliko se takvi dadu prikazati u zrenju. No ova se okolnost lako zapostavlja jer se rečeno samo zrenje može dati a priori, pa se dakle jedva razlikuje od samoga čistog pojma. Takvim dokazom o moći uma ne vidi granica potaknut[2] nagon za proširivanjem spoznaje. Laki golub koji u slobodnu letu reže zrak čiji otpor osjeća, mogao bi sebi stvoriti predodžbu da bi mu to u zrakopraznom prostoru još bolje uspijevalo. Isto je tako Platon napustio osjetilni svijet, jer razum postavlja tako različne zapreke,[3] pa se na krilima ideja odvažio u prazni prostor čistoga razuma onkraj osjetilnoga svijeta. On nije opazio da svojim nastojanjima ne nalazi puta, jer, tako reći, nema potpornja za podlogu o koju bi se mogao upirati i na što bi mogao upotrijebiti svoje snage da razum pokrene s mjesta. Ali u spekulaciji je obična sudbina ljudskoga uma da po mogućnosti što prije dovrši svoju zgradu i da tek naknadno ispita da li je i temelj dobro položen. Tada se traže svakojake isprike da bi nas utješili zbog njegove savjesnosti, ili (ipak)[1] da se takvo kasno i opasno ispitivanje (ovdje čak)[1] odbije. No, što nas za vrijeme građenja oslobađa svake zabrinutosti, laskajući nam prividnom temeljitošću, jest ovo: velik, možda i najveći dio posla našega uma sastoji se u raščlanjivanju pojmova koje već imamo o predmetima. To nam daje mnoštvo spoznaja koje se, premda su samo tumačenja ili objašnjenja onoga što se pomišljalo već u našim pojmovima (doduše još na nejasan način), barem po formi smatraju kao nove spoznaje, premda pojmove što ih imamo u pogledu materije ili sadržaja ne proširuju nego ih samo raspravljaju. Kako pak ovaj postupak daje zbiljsku spoznaju a priori, koja ima siguran i koristan tok, to um, a da to sam ne opaža, pod ovom opsjenom kradom unosi tvrdnje posve druge vrste, gdje um

---

[1] Dodatak 2. izdanju.
[2] Drugo izdanje: obuzet.
[3] Drugo izdanje: tako uske granice.

uz dane pojmove a priori pridaje posve strane,[1] i ne znajući kako dolazi do njih, i da mu ovo[2] pitanje čak i ne padne na pamet. Stoga ću ja odmah u početku govoriti o razlici ove dvojake vrste spoznaje.

IV. O RAZLICI ANALITIČKIH I SINTETIČNIH SUDOVA

U svim sudovima u kojima se pomišljao odnos subjekta prema predikatu ako uzmemo u obzir samo jesne, jer na niječne je (kasnije)[3] primjena laka, moguć je taj odnos na dvojak način. Predikat B ili prima subjekt a kao nešto što je u tome pojmu A (na skriven način) sadržano; ili B leži posve izvan pojma A, premda je s njime u vezi. U prvome slučaju nazivam sud analitičnim, u drugome sintetičnim. Analitični su sudovi (jesni) dakle oni u kojima se veza predikata sa subjektom pomišlja s pomoću identiteta, a one u kojima se ta veza pomišlja bez identiteta, nazvat ćemo sintetičnim sudovima. Prvi bi se mogli nazivati sudovima objašnjavanja, drugi sudovima proširivanja, jer oni prvi s pomoću predikata ništa ne pridaju pojmu subjekta, nego ga razglabanjem samo rastavljaju na njegove diobene pojmove koji su se već pomišljali u njemu (premda nejasno). Oni drugi pridaju naprotiv pojmu subjekta predikat koji se u njemu uopće nije pomišljao i koji se nikakvim njegovim razglabanjem ne bi mogao izvući iz njega. Kad npr. kažem: sva su tjelesa protežna, onda je to analitičan sud. Naime, iz pojma koji vežem s riječju tijelo ne smijem izaći da bih našao kako je protežnost povezana s njime, nego moram onaj pojam samo razglobiti, tj. da bih taj predikat našao u njemu, moram samo postati svjestan onoga raznolikoga što uvijek pomišljam u njemu. To je dakle analitičan sud. Naprotiv, kad kažem: sva su tjelesa teška, onda je predikat nešto posve drugo od onoga što ja uopće pomišljam u samome pojmu tijela. Dodavanje takva predikata daje dakle sintetičan sud.

---

[1] Drugo izdanje ima mjesto: a priori pridaje... posve strane, i to a priori.

[2] Drugo izdanje: takvo.

[3] Dodatak 2. izdanju.

Iz toga je sada jasno: 1) da se s pomoću analitičkih sudova naša spoznaja ne proširuje, nego se pojam koji već imam rastavlja i čini jasnim meni samome; 2) da kod sintetičnih sudova osim pojma subjekta moram imati još nešto drugo (x) na što se razum upire da bi predikat koji ne leži u onome pojmu ipak spoznao kao nešto što njemu pripada.

Kod empirijskih ili iskustvenih sudova nema u tome nikakve teškoće. Jer taj je x potpuno iskustvo o predmetu koji ja pomišljam pojmom A, koji sačinjava samo jedan dio toga iskustva. Premda u pojam tijela uopće ne uključujem predikat težine, ipak on označuje potpuno iskustvo s pomoću jednoga njegova dijela, kojemu ja moram pridodati još druge dijelove toga istog iskustva kao pripadne prvome. Pojam tijela prije toga mogu analitički spoznati s pomoću obilježja protežnosti, nepronićnosti, oblika itd., koja se sve pomišljaju u ovome pojmu. Ali sada ja svoju spoznaju proširujem, a pošto se obazirem na iskustvo od kojega sam apstrahirao taj pojam, nalazim svaki puta i težinu povezanu s onim obilježjima. Iskustvo je dakle onaj x, što leži izvan pojma A i na čemu se osniva mogućnost sinteze predikata težine B s pojmom A.[1]

---

[1] Cijeli odsjek od: »Iz toga je — s pojmom A« glasi u 2. izdanju:

Iskustveni su sudovi kao takvi svi zajedno sintetički. Bilo bi naime besmisleno da se analitičan sud zasniva na iskustvu, jer ja iz svoga pojma i ne smijem izaći da stvorim sud, pa mi dakle nije potrebno svjedočanstvo iskustva. Da je tijelo protežno, jest načelo koje a priori stoji i nije iskustven sud. Jer prije nego što prijeđem na iskustvo, imam sve uvjete za svoj sud već u pojmu iz kojega samo treba da prema načelu protivurječja izvučem predikat, pa mogu time ujedno postati svjestan nužnosti suda, koju mi iskustvo i ne bi moglo pružiti. Ako, naprotiv, u pojam tijela uopće i ne uključujem predikat težine, ipak on označuje predmet iskustva s pomoću jednoga dijela toga iskustva kao nešto što pripada onome prvome. Pojam tijela mogu prije toga analitički spoznati s pomoću obilježja protežnosti, neprobojnosti, oblika itd. No sada ja svoju spoznaju proširujem, a obazirući se na iskustvo od kojega sam apstrahirao taj pojam tijela, nalazim da je s gornjim obilježjima svagda povezana i težina, pa je dakle kao predikat sintetički dodajem onome pojmu. Iskustvo je dakle ono na čemu se osniva mogućnost sinteze predikata težine s pojmom tijela, jer oba pojma, premda jedan nije sadržan u drugome, kao dijelovi jednoga tijela, naime iskustva, koje je samo sintetična veza zorova, pripadaju jedan drugome, premda samo slučajno.

Ali kod sintetičnih sudova a priori potpuno nedostaje ovo pomoćno sredstvo. Ako treba da izađem izvan pojma A, da bih jedan drugi spoznao kao povezan s njime, što je to na što se upirem i uslijed čega sinteza postaje moguća, jer ovdje nemam te prednosti da se na području iskustva osvrnem za tim? Neka se uzme načelo: Sve što se dešava ima svoj uzrok. U pojmu nečega što se događa pomišljam, doduše, bitak, kojemu prethodi vrijeme itd., pa se iz toga dadu izvući analitični sudovi. No pojam uzroka (leži posve izvan onoga pojma)[1] pokazuje nešto različito od onoga što se događa, pa nije[2] ni sadržano u ovoj posljednjoj predodžbi. Kako, dakle, dolazim do toga da postavim nešto posve različno od onoga što se uopće događa, i da ipak spoznajem da uz to (štaviše nužno)[1] pripada pojam uzroka. Što je ovdje ono, (nepoznato =)[1] x na što se razum oslanja kad misli da će izvan pojma A naći predikat koji je tome pojmu nepoznat, a koji je unatoč tome povezan s njime.[3] Iskustvo to ne može biti, jer navedeno načelo ne samo da s većom općenitošću nego što je može pribaviti iskustvo dodaje ovu drugu predodžbu onoj prvoj, nego i s izrazom nužnosti, dakle posve a priori i iz samih pojmova. Na takvim sintetičnim, tj. proširbenim načelima osniva se cijeli krajnji cilj naše spekulativne spoznaje a priori; jer analitična su načela doduše nadasve važna i nužna, ali samo zato da se dođe do one jasnoće pojmova koja je potrebna za sigurnu i opsežnu sintezu kao zaista novo dograđivanje.[4]

Ovdje dakle leži skrivena izvjesna tajna,* čije rješenje jedino može učiniti sigurnim i pouzdanim napredovanje na neograničenu području čiste umske spoznaje: naime da se s potrebnom općenitošću otkrije osnova mogućnosti sintetičkih sudova a priori, da se spoznaju uvjeti koji čine mogućom svaku njihovu vrstu i da se cijela ova spoznaja (koja sačinjava svoju vlastitu vrstu) prema svojim prvotnim izvorima,

---

[1] Dodatak 2. izdanju.

[2] Drugo izdanje: dakle nije.

[3] Drugo izdanje: a za koji on unatoč tome drži da je povezan njime?

[4] Drugo izdanje: novi dobitak.

* Da je jednome od starih palo na pamet da samo i nabaci to pitanje, ono bi se samo sve do našega vremena snažno oprlo svim sistemima čistoga uma, pa bi uštedjelo tako mnoge teške pokušaje koji su se slijepo poduzimali i ne znajući o čemu se zapravo radi.

odjeljenjima, opsegu i granicama u sistemu označi ne samo površnim obrisom nego da se dovoljno odredi za svaku upotrebu. Toliko zasada o onome osebujnome što sintetični sudovi imaju u sebi.[1]

Iz svega toga[2] proizlazi sada ideja posebne znanosti koja može služiti za kritiku čistoga uma.[3] No čista zove se svaka spoznaja koja nije pomiješana s ničim stranim. Osobito se pak naziva upravo čistom ona spoznaja u koju se uopće ne miješa nikakvo iskustvo ili osjet, dakle koja je moguća potpuno a priori.[4] Um je dakle moć[5] koja daje principe spoznaje a priori. Stoga je čisti um onaj koji sadržava principe da se što potpuno a priori spozna. Organon čistoga uma bio bi dakle skup onih principa prema kojima se sve čiste spoznaje a priori mogu steći i zaista ostvariti. Iscrpna primjena takva organona prihvatila bi sistem čistoga uma. No kako je to veoma velik zahtjev, a osim toga je još sporno da li je (ovdje)[6] uopće i moguće takvo proširenje naše spoznaje, pa i u kojim slučajevima, to mi znanost samoga prosuđivanja čistoga uma, njegovih izvora i granica možemo smatrati kao propedeutiku za sistem čistoga uma. Ova se neće smjeti zvati doktrina, nego samo kritika čistoga uma, a njezina će korist (u pogledu spekulacije)[6] zaista biti samo negativna, neće služiti za proširenje, nego samo za bistrenje našega uma, pa će ga čuvati od zabluda, čime se već veoma mnogo dobilo. Ja nazivam transcendentalnom svaku onu spoznaju koja se ne bavi toliko predmetima koliko našim apriornim pojmovima o predmetima uopće.[7] Sistem takvih pojmova zvao bi se transcendentalna filozofija. Ali ova je za početak i opet prevelik zahtjev. Budući da bi takva znanost morala potpuno sadržavati ne samo analitičku spoznaju nego i sintetičnu a priori,

---

[1] Mjesto riječi: »Ovdje dakle — imaju u sebi« (zajedno s opaskom) ima 2. izdanje odsjeke V, VI, koji ovdje dolaze kao Dodatak II.

[2] Riječima: »Iz svega toga« itd. počinje u 2. izd. novo poglavlje s natpisom: VIII. Ideja i razdioba posebne znanosti pod imenom kritike čistog uma.

[3] Drugo izdanje: može se zvati kritika čistog uma.

[4] Stavke: »No čista — a priori« nedostaju u 2. izdanju.

[5] Mjesto: »Um je dakle moć« ima 2. izd.: Jer um je moć.

[6] Dodatak 2. izdanju.

[7] Drugo izdanje: nego našim načinom spoznavanja predmeta, ukoliko bi ovaj imao biti a priori moguć.

zato je ona, ukoliko se tiče naše namjere, od prevelikoga opsega, jer mi analizu smijemo tjerati samo dotle koliko je neophodno potrebna da bi se principi sinteze uvidjeli a priori u njihovu cijelome opsegu, do čega nam je zapravo i stalo. Ovo istraživanje koje zapravo ne možemo nazvati doktrinom nego samo transcendentalnom kritikom, jer mu nije namjera proširenje samih spoznaja, nego samo njihovo ispravljanje, sačinjavajući kamen za iskušavanje vrijednosti ili nevrijednosti svake spoznaje a priori, to je istraživanje ono čime se mi sada bavimo. Prema tome je takva kritika, po mogućnosti, priprava za organon ili, ako to ne uspije, bar za njezin kanon. Pa ovome bi se kanonu svakako jednom kako analitički tako i sintetički mogao prikazati potpuni sistem filozofije čistoga uma, bilo da se on sastoji u proširenju, bilo samo ograničenju njezine spoznaje. Jer da je to moguće, staviše, da takav sistem ne može biti od prevelikoga opsega, a da se čovjek ne bi mogao nadati da se sasvim dovrši, dade se unaprijed prosuditi iz toga što ovdje predmet ne sačinjava priroda stvari, koja je neiscrpna, nego razum, koji sudi o prirodi stvari, a i ovaj samo u pogledu svoje spoznaje a priori. Zaliha toga predmeta ne može nam ostati skrivena, jer ga ne smijemo tražiti izvana, a prema svemu nagađanju ona je prilično malena da se potpuno obuhvati, prosudi prema njezinoj vrijednosti ili nevrijednosti i podvrgne ispravnoj ocjeni.

(Još manje se ovdje smije očekivati kritika knjiga i sistema čistoga uma, nego naprotiv kritika same čiste umske moći. Samo kad je ova osnovom, ima čovjek siguran kamen kušnje da se u ovoj struci ocijeni filozofski sadržaj starih i novih djela. U protivnome slučaju neovlašteni pisac povijesti i sudac prosuđuje neosnovane tvrdnje drugih s pomoću svojih vlastitih, koje su isto tako neosnovane.)[1]

---

[1] Dodatak 2. izdanju.

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

ODREĐENJE ČOVJEKA*

Preveo V. D. Sonnenfeld

Onaj glas u mojoj unutrašnjosti kojemu ja vjerujem i kojemu za volju vjerujem u sve drugo ne zapovijeda mi da uopće samo djelujem. To je nemoguće; svi ovi opći sudovi stvaraju se samo pomoću hotimične pažnje i razmišljanja o više činjenica, ali sami nikada ne izražavaju neku činjenicu. On, taj glas moje savjesti, zapovijeda mi u svakoj posebnoj prilici moga bitka što ja određeno imam da činim u toj prilici, a što u njoj imam da izbjegavam: on me, samo ako ga pažljivo slušam, prati kroz sve događaje moga života, i nikada mi ne uskraćuje svoju nagradu, kad imam da djelujem. On neposredno obrazlaže uvjerenje i neodoljivo pobuđuje moje odobravanje: meni je nemoguće da mu se protivim.

Da ga slušam, da mu se pošteno i nepristrano pokoravam, to je moje jedino određenje, to je cijela svrha mojega bitka. Moj život prestaje biti prazna igra bez istine i značenja. Treba da se nešto dogodi, jer naprosto jednom treba da se dogodi ono što moja savjest baš od mene, od mene, koji dolazim u ovaj položaj, upravo zahtijeva da se dogodi, samo za to sam je ovdje; da to spoznam, imam razum; da to izvršim, imam snagu.

Samo po ovim zapovijedima savjesti i dolazi istina i realitet u moje predodžbe. Tim zapovijedima ne mogu da uskratim pažnju i poslušnost, a da ne napustim svoje određenje. Stoga realitetu koji oni dovode ne mogu uskratiti vjeru, a da također ne zatajim svoje određenje. Da onaj glas treba da slušam, to je, bez daljega ispitivanja i obrazloženja,

* Die Bestimmung des Menschen. Str. 104—124. Kultura, Zagreb.

apsolutno istinito, to je ono prvo istinito i osnova svakoj drugoj istini i izvjesnosti. Prema tome postaje mi u ovome načinu mišljenja istinitim i izvjesnim sve što se uslijed mogućnosti takve poslušnosti pretpostavlja kao istinito i izvjesno.

Preda mnom lebde pojave u prostoru na koje prenosim pojam samoga sebe: ja ih pomišljam kao bića meni jednaka. Provedena me spekulacija poučila ili će me poučiti da su ta tobožnja umska bića izvan mene samo produkti moga vlastitog predočivanja, da sam dakle prema zakonima svog mišljenja, koje treba pokazati, prinuždèn, da pojam sebe samoga prikažem izvan sebe samoga i da se prema tim istim zakonima taj pojam može prenositi samo na izvjesne određene predodžbe. No glas moje savjesti dovikuje mi: što god ta bića bila o sebi i za sebe, ti treba da ih tretiraš, kao da opstoje za sebe, kao slobodna, samostalna, od tebe posve nezavisna bića. Pretpostavi kao poznato da ona nezavisno od tebe i samo pomoću samih sebe mogu sebi postavljati svrhe, nemoj nikada smetati izvođenje tih svrha, nego ih naprotiv pospješuj svom svojom moći. Poštuj njihovu slobodu: prihvati s ljubavlju njihove svrhe, jednake svojima. — Tako treba da djelujem; na to djelovanje t r e b a da se odnosi — na to djelovanje odnosit ć e s e i m o r a t će se odnositi, ako sam stvorio samo i odluku da slušam glas svoje savjesti — sve moje mišljenje. Prema tome ću ona bića uvijek smatrati kao bića koja za sebe opstoje nezavisno od mene, koja shvaćaju i izvode svrhe; ja ih na ovome stajalištu neću moći drukčije shvatiti, a ona će spekulacija iščeznuti ispred mojih očiju kao prazan san. Ja ih z a m i š l j a m kao bića meni jednaka, rekao sam ovaj čas: ali strogo uzeto nije ono misao kojom mi se ta bića najprije prikazuju kao takva. Glas je to savjesti; zapovijed: ovdje ograniči svoju slobodu i poštuj tuđe ciljeve — to je ono što se prvo prevodi u mislima: ovdje je izvjesno i istinito i za sebe opstoji neko biće meni jednako. Da ih smatram drukčijima, moram najprije — u životu — glas svoje savjesti zatajiti — u spekulaciji — ne obazirati se na nj.

Preda mnom lebde druge pojave, koje ne držim za bića svoje vrste, nego za bezumne stvari. Spekulaciji ne zadaje nikakvu teškoću da dokaže kako se predodžba takvih stvari razvija samo iz moje moći predočivanja i njezinih nužnih načina postupanja. No ja te iste stvari obuhvaćam i potrebom i

žudnjom i užitkom. Ne po pojmu, nego uslijed gladi, žeđi i zasićenosti postaje mi nešto hranom i pićem. Ja zacijelo bivam prinuđen da vjerujem u realitet onoga što ugrožava moju osjetilnu egzistenciju ili što je jedino može održati. Tome se pridružuje savjest, jer ujedno posvećuje i ograničava taj prirodni nagon. Ti samoga sebe i svoju osjetilnu snagu treba da održavaš, vježbaš, jačaš, jer se u planu uma računalo na tu snagu. Ali ti je možeš održati samo svrsishodnom upotrebom koja je primjerena vlastitim unutrašnjim zakonima tih stvari. A izvan tebe ima još mnogo tebi jednakih na čiju se snagu računalo kao na tvoju, a koja se kao i tvoja može održati samo na isti način. Dopusti im na njihovu dijelu istu upotrebu koja je tebi zapoviježena na tvome. Poštuj što njima pripada kao njihovo vlasništvo, postupaj s onim što tebi pripada svrsishodno kao sa svojim. Tako ja treba da radim; primjereno tome djelovanju moram da mislim. Prema tome bivam prinužden da smatram te stvari kao da stojim među njihovim vlastitim prirodnim zakonima koji su od mene nezavisni, premda za mene spoznatljivi; dakle da im pripisujem od mene nezavisnu opstojnost. Mene prisiljavaju da vjerujem u takve zakone, za mene postaje zadaćom da ih ispitam, a ona prazna spekulacija iščezava poput magle čim se pojavi Sunce koje grije.

Ukratko, uopće nema za mene samoga čistog bića koje me se ne bi ticalo i koje bih ja promatrao samo zbog promatranja; samo po svome odnosu prema meni jest ono što za mene uopće opstoji. No uopće je moguć samo jedan odnos prema meni, a svi drugi samo su njegove podvrste: moje određenje da ćudoredno djelujem. Moj je svijet — objekat i sfera mojih dužnosti i apsolutno ništa drugo; drugoga svijeta ili drugih svojstava moga svijeta za mene nema; cjelokupna moja moć i sva moć konačnosti nedostaje da shvati jedan drugi svijet. Sve što za mene opstoji samo mi tim odnosom nameće svoju egzistenciju i realitet, i samo pomoću toga odnosa shvaćam ja sve ono — a za jednu drugu egzistenciju potpuno mi nedostaje organ.

Na pitanje: opstoji li, dakle, uistinu takav svijet kakav ja sebi predočujem, ne mogu odgovoriti ništa temeljito, ništa nad svaku sumnju uzvišeno, nego samo ovo: ja zacijelo i zaista imam ove određene dužnosti koje mi se prikazuju kao dužnosti prema takvim i u takvim objektima, te određene

dužnosti, koje ja sebi ne mogu drukčije predočiti i drukčije izvesti nego unutar takva svijeta kakav sebi predočujem. Čak za onoga koji sebi nikada ne bi bio zamislio svoje vlastito ćudoredno određenje, kad bi moglo biti takva čovjeka — ili koji, ako ga je sebi uopće zamislio, ne bi gajio ni najmanju nadu da ga igda jednom ispuni u nekoj neodređenoj budućnosti — čak i za njega njegov osjetilni svijet i njegova vjera u realitet toga svijeta nastaju samo iz njegova pojma o nekome moralnom svijetu. Ako ga on i ne obuhvaća mišlju o svojim dužnostima, ipak on to zacijelo čini zahtijevanjem svojih prava. Što on možda sam sebi nikada ne pripisuje, to on ipak pripisuje drugima prema sebi: — da postupaju s njime sa svjesnošću i promišljenošću i svrsishodnošću, ne kao s nerazumnom stvari, nego kao sa slobodnim i samostalnim bićem; a tako on, samo da bi drugi mogli ispunjavati taj zahtjev, biva prinužden da i njih pomišlja kao bića svjesna i slobodna i samostalna i nezavisna od puke prirodne sile. Ako on sebi možda i pri upotrebi i uživanju objekata koji ga okružuju uvijek postavlja samo tu svrhu da ih uživa, onda on bar to uživanje zahtijeva kao neko pravo, u čijemu ga posjedu drugi moraju ostaviti nesmetanim; pa obuhvaća prema tome pomoću ćudorednoga pojma i bezumni osjetilni svijet. Tih zahtjeva na štovanje umnosti i samostalnosti i održanja ne može se odreći nitko tko živi sa sviješću; a bar na te zahtjeve nadovezuje se u njegovoj duši ozbiljnost i zatajivanje sumnje i vjera u realitet, ako se ne nadovezuje na priznavanje nekoga ćudorednoga zakona u njegovoj unutrašnjosti. Samo pograbi onoga koji poriče svoje vlastito ćudoredno određenje i tvoju egzistenciju, i koji ne poriče egzistenciju tjelesnoga svijeta samo u svrhu pokusa, što je spekulacija kadra — samo ga pograbi tvorno; samo uvedi njegova načela u život i postupaj kao da on ili ne opstoji, ili kao da je komad sirove mase — njemu uskoro neće biti do šale, pa će ozbiljno postati neraspoložen prema tebi; on će ti ozbiljno zabraniti da tako postupaš s njime; tvrdit će da ti tako prema njemu niti treba niti smiješ da postupaš; on će ti dakle činom priznati da na svaki način na njega možeš djelovati, da on jest i da ti jesi i da opstoji neki medij tvojeg utjecanja na njega i da u najmanju ruku imaš neke dužnosti prema njemu.

Dakle na utjecaj tobožnjih stvari izvan nas koje su za nas i za koje smo mi samo utoliko ukoliko mi za njih već znamo; također ni prazno tvorenje pomoću naše uobrazilje i našega mišljenja, kojih bi se produkti, zaista kao takvi produkti, pojavili kao prazne slike; — ne oni, nego nužna vjera u našu slobodu i snagu, u naše zbiljsko djelovanje i u određene zakone čovječjega djelovanja jest ono što prouzrokuje svaku svijest o nekome realitetu koji je izvan nas — svijest koja je sama samo vjera, jer se osniva na vjeri, ali vjera koja nužno proizlazi iz one svijesti. Mi smo prinuždeni da prihvatimo da uopće djelujemo i da treba da djelujemo na izvjestan način; mi smo prinuždeni da prihvatimo izvjesnu sferu toga djelovanja; ta je sfera svijet koji zaista i u stvari opstoji kako ga mi nalazimo; i obratno — taj svijet apsolutno nije ništa drugo nego ona sfera, pa se nipošto ne proteže preko nje. Od one potrebe djelovanja polazi svijest o zbiljskome svijetu, a ne obratno od svijesti o svijetu potreba djelovanja; djelovanje je ono prvo, a ne svijest, ova je ono izvedeno. Mi ne djelujemo jer spoznajemo, nego mi spoznajemo jer smo određeni da djelujemo; praktički je um korijen svakoga uma. Zakoni su djelovanja za umna bića neposredno izvjesni; njihov je svijet izvjestan samo *uslijed toga što su* oni izvjesni. Mi prve ne možemo poreći a da svijet, i s njime mi sami, ne potone za nas u apsolutno ništa; mi se držimo iznad toga ničega samo svojim moralitetom.

II

Ja upravo treba da nešto činim da bi se to dogodilo; nešto propustiti da bi nešto izostalo. No mogu li ja djelovati a da nemam pred očima neku svrhu izvan djelovanja; a da svoju namjeru ne upravim na nešto što tek može i treba da nastane moguće pomoću samoga djelovanja i samo pomoću njega? Mogu li htjeti a da neću nešto? Nikako! to bi potpuno protivrječilo prirodi moga duha. Na svako se *djelovanje* u mome mišljenju prema samim zakonima mišljenja nadovezuje *bitak* koji leži u budućnosti, stanje prema kojemu se djelovanje odnosi kao ono djelatno prema učinku. Ta svrha moga djelovanja ne treba samo da mi bude postavljena za sebe, možda po prirodnoj potrebi; i da se prema toj svrsi

tek naknadno odredi način djelovanja: ja ne treba da imam neki cilj, jer ga naprosto imam, pa ne treba da tek naknadno tražim kako moram djelovati da bih postigao taj cilj; moje djelovanje ne treba da zavisi od cilja, nego ja upravo treba da djelujem na izvjestan način, jer naprosto treba da djelujem; to je prvo. Iz toga načina postupanja slijedi nešto, kaže mi glas u mojoj unutrašnjosti. To nešto postaje dakle za mene nužno ciljem, jer treba da izvršim djelovanje koje je sredstvo za taj cilj, i samo za taj cilj. Ja hoću da nešto postane zbiljskim, jer treba da djelujem da postane zbiljskim; kao što ne gladujem, jer za mene ima hrane, nego što nešto postaje hranom za mene, jer gladujem, ne djelujem onako kao što djelujem. jer mi je nešto cilj, nego nešto postaje za mene ciljem, jer tako treba da djelujem. Tačku prema kojoj hoću da povučem svoju liniju, nemam već prije toga pred očima, dajući da se njezinim položajem odredi smjer linije i kut koji čine; nego ja svoju liniju povlačim upravo u pravome kutu, pa se time određuju tačke u kojima se moja linija mora sastati. Cilj ne određuje sadržaj zapovijedi, nego obratno; neposredno dani sadržaj zapovijedi određuje cilj.

Ja velim da je sama zapovijed djelovanja ono što meni sâmo po sebi postavlja neki cilj; ono isto u meni što me prisiljava da mislim da tako treba da djelujem, prisiljava me da vjerujem da će iz toga djelovanja nešto proizaći; ono otvara oku mojega duha pogled na drugi svijet, koji je na svaki način svijet, stanje, a ne djelovanje, ali drugi i bolji svijet nego što je onaj koji opstoji za moje osjetilno oko; ono čini da ja žudim za tim boljim svijetom, da ga obuhvatim svim svojim nagonima i za njim čeznem, da samo u njemu živim i da se samo njime zadovoljavam. Ona mi zapovijed sama po sebi jamči za sigurno postignuće toga cilja. Ona ista nastrojenost kojom cijelo svoje mišljenje i život upravljam i vežem na tu zapovijest, ne videći ništa osim nje, dovodi jedno sa sobom nepokolebljivo uvjerenje da je njeno obećanje istinito i izvjesno, pa ukida mogućnost da se samo i pomišlja suprotnost. Kao što u poslušnosti živim, tako ujedno živim u predodžbi njezine svrhe, živim u boljemu svijetu koji mi ona obećava.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Već u samome promatranju svijeta kakav on jest bez obzira na zapovijed manifestira se u mojoj unutrašnjosti želja, čežnja, — ne, nikakva puka čežnja — apsolutno zahtijevanje boljega svijeta. Bacam pogled na sadašnji odnos ljudi između njih samih i prema prirodi, na slabost njihove snage, na jačinu njihovih požuda i strasti. U mojoj unutrašnjosti neodoljivo zvuči: Nemoguće je da tako treba da ostane; sve to mora, o, mora postati drugačije i bolje.

Sadašnje stanje čovječanstva apsolutno ne mogu da zamislim kao ono pri kojemu bi moglo ostati; apsolutno ga ne mogu zamisliti kao cijelo i posljednje njegovo određenje. Onda bi sve bilo san i varka, pa ne bi bilo vrijedno muke što se živjelo i sudjelovalo u toj igri koja se stalno ponavlja, koja ne vodi ni do čega i koja ništa ne znači. Samo ukoliko to stanje smijem smatrati kao sredstvo za bolje, kao tačku prolaza k višem i savršenijem stanju, dobiva ono vrijednosti za mene; ne zbog njega samoga, nego zbog onoga boljega koje ono priprema, mogu da ga podnosim, da ga štujem i da u njemu radosno izvršavam svoje. U sadašnjemu moja duša ne može uhvatiti mjesta, niti može jedan čas mirovati; ono je neodoljivo odbija; za budućim i boljim nezaustavljivo ide cijeli moj život.

Da samo jedem i pijem da bih opet mogao ogladnjeti i ožednjeti, pa jesti i piti tako dugo dok me podno mojih nogu proguta otvoreni grob i dok sam ne bih kao hrana isklijao iz zemlje? Ja da stvaram bića sebi jednaka da bi i ona jela i pila i umirala, pa ostavljala za sobom bića sebi jednaka koja će činiti isto što sam već ja činio? Čemu ta kružnica koja se neprestano vraća sama u sebe, ta igra koja uvijek opet iznova započinje na isti način i u kojoj sve nastaje da bi nestalo, i nestaje da bi samo opet moglo nastati kao što je već bilo; to čudovište koje neprestano sāmo sebe proždire da bi sebe opet moglo roditi, i koje se rađa da bi sebe opet moglo proždrijeti?

Nikada to ne može biti određenje mojega bića i nikakva bića. Mora da ima nešto što *jest*, jer je nastalo, i što dakle ostaje, a pošto je jednom nastalo, ne može nikada više opet nestati; to, pak, što ostaje, mora sebe proizvoditi u mijeni prolaznoga i trajati u njemu, pa ga talasi vremena nepovrijeđeno moraju nositi dalje.

Još se naš rod za svoju prehranu i dalji opstanak s mukom bori protiv prirode, koja se opire. Veća polovica čovječanstva još je kroz cijeli svoj život zgrbljena pod teškim radom da bi sebi i onoj maloj polovici koja za nju misli pribavljala hranu; besmrtni su duhovi još prinuždeni da sve svoje smišljanje i nastojanje i sav svoj napor vežu uz zemlju koja im nosi hranu. Još se često dešava da neprijateljska nepogoda, pošto je radnik završio svoj posao, nadajući se daljemu opstanku od svoje muke i muke svojih, u tren oka razori ono što je on godinama polako i promišljeno pripravljao, pa marljiva i brižljiva čovjeka, bez krivice, izvrgava gladi i nevolji; još uvijek se dosta često dešava da poplave, bure, vulkani opustoše cijele zemlje, pa da se djela koja nose žig umnog duha zajedno s njihovim stvaraocima pomiješaju s divljim kaosom smrti i uništenja. Još bolesti odnose ljude u prerani grob, muškarce u naponu njihove snage, i djecu čiji bitak prolazi bez ploda i posljedice; još epidemije zahvataju zemlje koje cvatu, ostavljaju one malobrojne ljude koji su im izmakli osiromašene i bez navikle pomoći njihovih drugova, pa koliko do njih stoji, čine one sve da vrate divljini zemlju koju je marljivost ljudi već bila napravila svojim vlasništvom. Tako je to; ne može biti da tako zauvijek treba da ostane. Ni jedno djelo koje nosi žig uma i kojega su se ljudi prihvatili da bi se proširila moć uma ne može biti čisto izgubljeno u daljemu toku vremena. Žrtve što ih nepravilno nasilje prirode vuče od uma, moraju to nasilje bar zamoriti, ispuniti i umiriti. Ne može biti da bi trebalo da sila koja je izvan pravila škodila to opet čini na taj način; ona ne može biti određena da sebe obnavlja, ona odsada jednom provalom zauvijek mora biti utrošena. Sve one provale sirove sile pred kojom se ljudska moć gubi ni u što, oni orkani koji pustoše, oni vulkani ne mogu biti ništa drugo nego posljednji otpor divlje mase svrsishodne toku koji zakonito korača naprijed i koji oživljava, a na koji se ona prisiljava protiv njezina vlastitoga nagona — ništa drugo nego posljednji potezi potresa izgrađivanja naše zemaljske kugle, koje se tek dovršava. Onaj otpor mora postepeno postajati slabiji i konačno se iscrpsti, jer u pravilnome toku ne može ležati ništa što bi obnavljalo njegovu snagu; ono se izgrađivanje najzad mora dovršiti i određena nam kuća dogotoviti. Priroda mora malo-pomalo stupati u takvo stanje da bi se sigurno moglo raču-

nati na njezin pravilni korak i uzimati ga u obzir pa da bi njezina snaga nepomućeno održavala neki određeni odnos prema moći koja je određena da vlada njome — prema ljudskoj moći. — Ukoliko taj odnos već opstoji, i ukoliko je svrsishodna izgradnja prirode već zadobila čvrstu osnovu, utoliko opet samo ljudsko djelo samom svojom opstojnošću i svojim učincima, nezavisnima od njegovih namjera treba da zahvati u prirodu i da predstavlja u njoj nov oživljavajući princip. Zasijane zemlje treba da ožive i ublaže tromu i neprijateljsku atmosferu vječnih šuma, pustinja, močvara; sređena i raznolika zasijanost treba da širi oko sebe po zraku nagon života i oplođivanja, a sunce treba da svoje zrake koje oživljavaju šalje u onu atmosferu u kojoj diše zdrav, radin i umjetnošću bogat narod. Probuđena najprije pritiskom nužde, znanost kasnije treba da prodre svjesnije i mirno u nepromjenljive zakone prirode, da pregleda cijelu moć te prirode i da nauči proračunavati njene moguće razvoje; ona sebi u pojmu treba da stvara novu prirodu, te uz živu i djelatnu treba da se usko priljubi i da je slijedi u stopu. A svaka spoznaja koju je um zadobio od prirode treba ostati sačuvana u toku vremena i postati osnovom nove spoznaje za zajednički razum našega roda. Tako treba da nam priroda postane sve prozirnija i providnija sve do njene najtajnije unutrašnjosti, a prosvijetljena i svojim izumima naoružana ljudska snaga treba da vlada njome bez muke i da mirno brani ono što je jednom zauzela. Malo-pomalo, pa i ne treba da bude potreban veći napor mehaničkoga rada nego što je potreban ljudskome tijelu za njegov razvoj, izgradnju i zdravlje, taj rad treba da prestane biti teretom; — jer umno biće nije određeno za teglenje.

No nije to priroda, to je sama sloboda, koja prouzrokuje većinu nereda, i to najstrašnije nerede među našim rodom; najužasniji neprijatelj čovjeku jest čovjek. Čopori divljaka bez zakona još lutaju po neizmjernim pustinjama; oni se susreću u pustoši, pa postaju jednim drugima svečan zalogaj; ili gdje je naposljetku kultura divlje gomile pod zakonima ujedinila u narode, napadaju se narodi međusobno pomoću sile koju im je dalo to ujedinjenje i zakon. Prkoseći tegobama i oskudici, vojske mirno prolaze kroz šume i polja. Kad se međusobno ugledaju, pogled na sebi jednake jest lozinka ubijanja. Opremljene onim najvišim što je ljudski um izmislio,

krstare ratne mornarice oceanom; ljudi se probijaju kroz buru i valove da bi na osamljenim pustim površinama tražili ljude; oni ih nalaze, pa prkose bijesu elemenata da bi ih svojom rukom istrijebili. U unutrašnjosti samih država, gdje su čini se ljudi pod zakonima sjedinjeni u jednakost, još uvijek je velikim dijelom sila i lukavost ono što vlada među časnim nacijama zakona; ovdje se rat vodi to sramotnije što on sebe ne najavljuje kao rat, a ugroženome ne dopušta on čak ni namjeru da se brani protiv nepravedne sile. Manji savezi raduju se u sav glas neznanju, ludosti, opačini i nevolji u koje su zaglibile veće gomile njihove subraće, otvoreno postavljaju sebi kao svrhu da ih održe u tome i da ih još dublje strovale, kako bi ih zauvijek zadržali kao robove; — i da upropaste svakoga koji bi se odvažio da ih prosvijetli i poboljša. Uopće je još nemoguće da se stvori odluka za neko poboljšanje koja ne bi vojsku najraznolikijih, sebičnih svrha pobunila u njihovu miru i izazivala na rat; koja ne bi povezala u jednodušnu borbu protiv sebe najrazličnije i najprotivurječnije načine mišljenja. Dobro je uvijek ono slabije, jer je jednostavno, pa se može voljeti samo zbog njega samoga; rđavo mami svakoga pojedinca obećanjem koje je za njega najzavodljivije, a nevaljanci, među sobom sami u vječnoj borbi, sklapaju primirje da bi se sjedinjenim silama svoga uništavanja usprotivili dobru, čim se ono pokaže. Međutim, njihov je otpor jedva potreban; jer dobri se još uvijek međusobno bore iz nerazumijevanja i zablude, iz nepovjerenja, iz potajnoga samoljublja — često to žešće što ozbiljnije svaki od svoje strane teži da provede ono što spoznaje kao najbolje, pa troše u borbi sami među sobom snagu koja jedva da bi sjedinjena bila ravna zlu. Tu jedan prekorava drugoga kako se s burnom nestrpljivošću u svemu prenagljuje i kako ne može dočekati dok se dobar uspjeh valjano pripravi; dok drugi okrivljuje prvoga da iz neodlučnosti i kukavičluka ne može ništa provesti, da protiv svojega boljeg uvjerenja hoće da ostavi sve kako jest, i da za njega zacijelo nikada neće kucnuti čas djelovanja. I samo bi Sveznajući mogao reći da li jedan od njih i koji od njih dvojice ima pravo u tome sporu. Tu svatko onaj posao čija je važnost njemu upravo najviše jasna i za kojega je izvođenje stekao najviše vještine, smatra kao najvažniji i najpreči, kao tačku od koje mora poći svako drugo poboljšanje; poziva sve dobre da svoje snage sjedine s njime

i da ih potčine njemu za izvedbu njegova cilja, pa smatra izdajom dobre stvari ako se oni ustegnu od toga; dok drugi od svoje strane te iste zahtjeve postavljaju njemu, okrivljujući ga zbog iste izdaje, ako se on usteže. Tako se čini da sve dobre namjere iščezavaju u prazna nastojanja koja ne ostavljaju za sobom nikakva traga svojega bitka, dok sve ide tako dobro ili tako rđavo, kao što to bez tih nastojanja može da ide pomoću slijepoga prirodnog mehanizma i kao što će vječno dalje teći.

— —

Vječno dalje teći? Nikada; ako cijela ljudska opstojnost nije nesvrhovita igra koja ništa ne znači. Ne može biti da ona divlja plemena zauvijek treba da ostanu divlja: ni jedan rod, sa svim svojim dispozicijama za savršenu čovječnost, ne može biti stvoren a da bi bio određen da te dispozicije nikada ne razvije i da nikada ne postane više od onoga za što bi potpuno dostajala priroda jedne umjetnije životinje. Oni su divljaci određeni da budu praoci snažnih obrazovanih i časnih generacija; inače se ne bi dala zamisliti nikakva svrha njihove opstojnosti niti shvatiti mogućnost te opstojnosti u umno uređenome svijetu. Divlja se plemena mogu kultivirati, jer su se već kultivirala, i najkultiviraniji narodi novoga svijeta potječu sami od divljaka. Bilo da se obrazovanost prirodno razvija neposredno iz ljudskoga društva, bilo da uvijek poukom i primjerom mora doći izvana i da prvi izvor svake ljudske kulture valja tražiti u nekoj nadljudskoj pouci — istim putem kojim su negdašnji divljaci već došli do kulture, dobit će je malo-pomalo i sadašnji. Oni će svakako proći kroz one iste opasnosti i pogubnosti prve prosto osjetilne kulture, koje sada tište obrazovane narode; ali na taj će se način ipak sjediniti s velikom cjelinom čovječanstva i postati sposobni da sudjeluju u njegovu daljemu napredovanju.

Određenje je našega roda da se sjedini u jedno, u tijelo koje u svim svojim dijelovima potpuno poznaje sebe i koje je posvuda na jednak način izgrađeno. Priroda, pa čak i strasti i poroci ljudi od početka su tjerali tome cilju; prevaljen je već veliki dio puta do njega, pa se sigurno može računati s time da će se taj cilj, uvjet daljih zajedničkih napredovanja, u svoje vrijeme postići. Neka se doduše ne pita povijest da li su ljudi u općenitosti postali ćudoredniji! Oni su dorasli do

proširene, opsežne, silne proizvoljnosti; ali zbog njihova je položaja postalo gotovo nužnim da su tu proizvoljnost upotrebljavali gotovo samo za ono rđavo. Neka se isto tako ne pita nije li ona u nekoliko tačaka zbijena estetička obrazovanost i kultura razuma prošloga svijeta po stupnju nadmašivala estetičku obrazovanost i kulturu razuma novijega svijeta! Moglo bi se dogoditi da bi čovjek dobio odgovor koji osramoćuje, i da u tome pogledu ljudski rod po svojoj starosti nije uznapredovao, nego da je nazadovao. No pitajmo je, tu povijest, u kojemu je razdoblju postojeća obrazovanost bila najdalje raširena i razdijeljena među najveći broj pojedinaca, pa će se bez sumnje naći da su se od početka povijesti sve do naših dana one malobrojne svijetle tačke kulture širile od svoga središta, obuzimajući jednoga pojedinca za drugim i jedan narod za drugim i da to dalje širenje obrazovanosti pred našim očima dalje traje. I to je bio prvi cilj čovječanstva na njegovu beskonačnome putu. Dok se to ne postigne, dok se postojeća obrazovanost svakoga razdoblja ne razdijeli preko cijele nastanjene zemaljske kugle i dok naš rod ne bude sposoban za najneograničenije suosjećanje sa samim sobom, mora na zajedničkome putu čekati jedna nacija drugu, jedan dio svijeta drugi, pa moraju općemu savezu, zbog kojega jedino opstoje, pridonijeti kao žrtvu svoja stoljeća prividnoga mirovanja ili nazatka. Kad onaj prvi cilj bude postignut, kad sve ono korisno što se našlo na jednome kraju svijeta, odmah svima bude postalo poznato i svima bude priopćilo, onda će se čovječanstvo bez mirovanja ili nazatka zajedničkom snagom i jednim korakom uzdići do obrazovanosti za koju nama nedostaju pojmovi.

U unutrašnjosti ovih čudnovatih veza koje je sastavio bezumni slučaj, i koje se nazivaju državama, dobiva zloupotreba svojim daljim opstankom i općim toleriranjem, pošto su te države samo neko vrijeme mirno postojale, pošto je protiv još novoga potlačivanja razdraženi otpor oslabio i pošto se vrenje različitih snaga sleglo — neku vrstu čvrste forme. A staleži koji vladaju imaju u neospornu uživanju svojih povlastica činiti samo to da ih proširuju, pa da i tome proširenju dadu istu čvrstu formu. Gonjeni svojom nezasitnošću, oni će ih od pokoljenja do pokoljenja proširivati i nikada neće reći; Sada je dosta dok potlačivanje naposljetku ne dostigne najvišu mjeru, dok ne postane potpuno nepodnoš-

ljivo i dok se potlačenima od očaja ne vrati snaga koju im nije mogla dati njihova srčanost istrebljivana već stoljećima. Tada oni neće dalje podnositi među sobom nekoga koji se ne bi zadovoljavao time da svima bude i ostane jednak. Da bi se zaštitili od uzajamnoga nasilja sami među sobom kao i od novoga tlačenja, oni će sebi svi zajedno nametnuti jednake obaveze. Njihove pogodbe u kojima svaki o samome sebi odlučuje ono što odlučuje, a ne o nekome potčinjenome čije trpnje njega samoga nikada ne bole i čija sudbina njega samoga nikada neće zadesiti; te pogodbe po kojima se nitko ne može nadati da će on biti onaj koji će izvršiti dopuštenu nepravdu, nego se svaki mora bojati da će je pretrpjeti; te pogodbe, koje jedino zaslužuju ime zakonodavstva, koje je nešto posve drugo nego one odredbe udružene gospode bezbrojnim čoporima njihovih robova, ti će sporazumi nužno biti pravedni i osnovati pravu državu, u kojoj se svaki pojedinac brigom za svoju vlastitu sigurnost neodoljivo prisiljava da bez izuzetka čuva sigurnost svih drugih, jer prema napravljenoj uredbi svako oštećenje koje on drugome hoće da nanese ne pogađa drugoga, nego neminovno snalazi njega samoga.

Osnutkom te jedinstvene prave države, tim čvrstim osnutkom unutrašnjega mira ujedno je prema njegovoj mogućnosti presječen vanjski rat, bar s pravim državama. Već zbog svoje vlastite koristi, već zato da se kod njezina vlastitoga građanina ne bi porodila misao o nepravdi, razbojstvu i nasilju, i da mu se ne bi ostavila mogućnost dobitka osim marljivošću i radinošću u sferi doznačenoj zakonom, svaka država mora povredu građanina susjedne države tako strogo braniti, tako brižljivo sprečavati, tako tačno nadoknaditi štetu i tako tvrdo kažnjavati kao da je počinjena nad vlastitim sugrađaninom. Taj zakon o sigurnosti susjeda nuždan je zakon svake države koja nije razbojnička država. A time je onda potpuno ukinuta mogućnost svake pravedne tužbe jedne države protiv druge i svaki slučaj nužne obrane među narodima. Ne postoje nužno i trajno neposredni odnosi između država kao takvih, zbog kojih bi mogle doći u sukob; redovno postoje samo odnosi pojedinih sugrađana jedne države prema pojedinim sugrađanima druge države; samo u osobi jednoga od svojih građana mogla bi se država povrijediti; ali ta se povreda smjesta nadoknađuje, a uvrijeđena se država tako

zadovolji. Između takvih država nema ranga, koji vrijeđa, nema taštine koja bi se mogla povrijediti; za miješanja u unutrašnje prilike tuđe države nije opunomoćen ni jedan činovnik, niti on u tome pogledu može doći u iskušenje, jer za njegovu osobu iz takva utjecaja ne bi mogla nastati ni najmanja korist. Da bi jedna cijela nacija zaključila da se poradi pljačke zarati sa susjednom zemljom, to je nemoguće, jer u državi u kojoj su svi jednaki upljačkano ne bi moglo postati plijenom malobrojne nekolicine, nego bi se među sve jednako moralo razdijeliti, ali za taj se udio pojedincu nikada ne bi isplatila muka rata. Samo tamo gdje korist zapada malobrojne tlačitelje, a gdje šteta, muka, troškovi padaju na bezbrojnu vojsku robova, moguć je i shvatljiv pljačkaški rat. Te se države ne bi mogle bojati rata od država sebi jednakih; samo od divljaka ili barbara, koje bi nespretnost da se radom obogate dražila na pljačku, ili od ropskih naroda koje bi njihovi gospodari natjerali na pljačku od koje sami nikada ništa neće uživati. Prema onima prvima bez sumnje je svaka pojedina država jača već umijećima kulture; prema potonjima jačati se savezom, to traži zajednička korist sviju. Ni jedna slobodna država ne može, razumije se, kraj sebe trpjeti uređenja kojih poglavari imaju koristi ako podjarme susjedne narode, a koje stoga samom svojom opstojnošću neprestano ugrožavaju mir susjeda. Briga za svoju vlastitu sigurnost prisiljava sve slobodne države da sve oko sebe također pretvore u slobodne države i da tako zbog svoga vlastitog dobra šire oko sebe carstvo kulture nad divljacima, carstvo slobode nad ropskim narodima. Uskoro će opet narodi koje su one obrazovale ili oslobodile, prema svojim još barbarskim ili ropskim susjedima doći u onakav položaj u kakvu su oni narodi koji su prije bili slobodni, još nedavno sami bili prema njima, pa će ovi biti prinuždeni da svojim susjedima učine ono isto što se upravo bilo dogodilo njima samima. I tako će, pošto je nastalo samo nekoliko uistinu slobodnih država, područje kulture i slobode, a s njima i područje općega mira postepeno obuhvatiti cijelu zemaljsku kuglu.

Tako iz uređenja pravnoga ustava u unutrašnjosti i iz učvršćenja mira između pojedinaca nužno proizlazi pravičnost u vanjskome međusobnom odnosu naroda i opći mir država. No ona uspostava pravnoga ustava u unutrašnjosti i oslobođenje prvoga naroda koji tu uistinu postaje slobodan, pro-

izlazi nužno iz sve večega pristiska vladajućih staleža nad potlačenima, sve dotle, dok taj pritisak ne postane nepodnošljiv; — napredak koji se strastima i zaslijepljenosti onih staleža, ako ih i opominju, posve mirno može prepustiti.

U toj jedino pravoj državi bit će presječeno uopće svako iskušenje na zlo, štaviše, čak mogućnost da se razumski zaključi kakav rđavi čin, pa će se čovjeku toliko preporučivati, koliko god mu se može preporučiti, da svoju volju upravi na ono dobro.

Nema čovjeka koji bi volio ono rđavo zato što je rđavo; on u rđavome voli samo koristi i užitke koje mu ono obećava i koje mu ono u sadašnjemu stanju čovječanstva većim dijelom zaista pruža. Dokle god to stanje traje, dokle god je stavljena nagrada za opačinu, dotle u općenitosti jedva ima nade u temeljito poboljšanje ljudi. No u građanskom uređenju kakvo treba da bude, kakvo um zahtijeva, kao što ga mislilac lako opisuje, bez obzira na to što se dosada nigdje ne nalazi, a kakvo će se nužno razviti kod prvoga naroda koji se uistinu bude oslobodio — u takvu uređenju ono rđavo ne pokazuje nikakve koristi, nego naprotiv najsigurniju štetu, a zastranjivanje sebeljublja u nepravedna djelovanja potiskuje se samim tim sebeljubljem. Prema nevarljivu uređenju u jednoj takvoj državi ne samo da je zacijelo uzaludno svako privilegiranje i potlačivanje druge države, svako povećavanje na račun ove druge, i ne samo da je izgubljen svaki trud pri tome nego se on čak okreće protiv svoga začetnika, pa njega samoga neminovno pogađa zlo što ga je htio nanijeti drugome. U svojoj državi, i z v a n svoje države, na cijelome svijetu neće on naći nikoga koga nekažnjeno može vrijeđati. Međutim, ne treba očekivati da će se tko odlučiti na nešto rđavo naprosto zato da bi se odlučio na nešto rđavo, bez obzira na to što on to nikada ne može izvesti i što iz toga proizlazi samo njegova vlastita šteta. Upotreba slobode za ono rđavo jest ukinuta; čovjek se mora odlučiti da tu svoju slobodu ili sasvim napusti i da strpljivo postane trpni točak u velikome stroju cjeline ili da je upotrijebi za ono dobro. I na taj će način ono dobro na tako pripravljenu tlu lako uspijevati. Kad ljude više ne budu mogle razdvajati sebične namjere i trošiti njihove snage u borbi između njih samih, onda će im preostati samo to da svoju sjedinjenu moć uprave protiv jedinoga zajedničkog ne-

prijatelja koji im još preostaje, protiv nerazvijene prirode koja se opire. Kako više neće biti razdvojeni privatnim ciljevima, povezivat će se nužno za jedini, zajednički cilj, pa će nastati tijelo što ga svuda oživljava isti duh i ista ljubav. Svaka šteta pojedinca jest sada, budući da više ne može biti korist za drugoga, šteta za cjelinu i za njezina svakoga pojedinog člana, pa se u svakome članu osjeća s istom boli i nadoknađuje se istom djelatnošću; svaki napredak što ga je učinio čovjek, učinila je cijela ljudska priroda. Tu gdje je malo, usko sopstvo osobâ uništeno već uredbom, ljubi svaki svakoga drugog uistinu kao samoga sebe, kao sastavni dio onoga velikog sopstva, koje jedino preostaje za njegovu ljubav, a od kojega je i on sam samo prosti sastavni dio koji s cjelinom istodobno može dobiti ili gubiti. Tu je ukinuto protivurječje zla prema dobru, jer se zlo ne može više pojaviti. Spor dobrih među sobom, čak o dobru, iščezava, jer im je sada olakšano da zaista ljube dobro zbog njega samoga, a ne zbog sebe samih kao njegova začetnika; jer im sada može biti samo do toga da se ono izvrši, da se istina nađe, da se korisni čin izvede, ali ne do toga tko će ga izvršiti. Tu je svatko uvijek u pripravnosti da svoju snagu priključi snazi drugih i da je podredi snazi drugoga. Tko po sudu svih ono najbolje bude najbolje izveo, toga će svi podupirati i s jednakom će radošću uživati u uspjehu.

— —

To je svrha našega zemaljskog života, koju nam postavlja um, jamčeći za njeno nepogrešivo postignuće. Nije to cilj za kojim bismo imali samo težiti da bismo vježbali svoje snage na nečemu velikome, ali čiji bismo realitet možda morali napustiti: taj cilj treba, on mora da postane zbiljski, treba da u izvjesno vrijeme bude postignut; tako sigurno kao što postoji osjetilni svijet i umni rod u vremenu kod kojega se osim one svrhe ne da pomišljati ništa ozbiljno i umno, a kojega opstojnost postaje shvatljiva samo po onoj svrsi. Ako se cijeli ljudski život ne bi imao pretvoriti u igrokaz za neki zao duh koji je siromacima usadio tu neistrebivu težnju za onim neprolaznim da bi se prosto naslađivao njihovim neprestanim rvanjem za ono što neprestano bježi od njih, njihovim svaki puta ponovljenim hvatanjem onoga što će im opet izmaknuti,

njihovim neumornim naganjanjem u krugu koji se stalno vraća, i da se smije njihovoj ozbiljnosti pri bljutavoj lakrdiji; ako mudrac koji će tu igru uskoro prozreti i kojemu će dosaditi da u njoj dalje igra svoju ulogu ne treba da odbaci život od sebe i ako čas buđenja uma ne treba da postane časom zemaljske smrti: — onda se ona svrha mora postići. O, ona je dostižna u životu i p o m o ć u ž i v o t a, jer um mi zapovijeda da ž i v i m; ona je dostiživa, jer — ja jesam.

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

PRVI UVOD U NAUKU O ZNANOSTI*

Str. 171—201. Preveo V. D. Sonnenfeld

NAPOMENA

De re, quae agitur, petimus, ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogitent ac pro certo habeant, non sectae nos alicujus, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Dei de, ut, suis commodis aequi, in commune consulant, et ipsi in partem veniant.

Pisac Nauke o znanosti neznatnim se poznavanjem filozofske literature od objelodanjenja Kantovih Kritika veoma brzo uvjerio kako tome velikom čovjeku nikako nije uspjela njegova namjera da iz temelja promijeni način mišljenja o filozofiji, a s njime i o svakoj znanosti; jer ni jedan jedini od njegovih sljedbenika ne opaža o čemu se zapravo govori. Pisac je mislio da on ovo potonje zna; on je odlučio da svoj život sasvim nezavisno od Kanta posveti prikazivanju onoga velikog otkrića a tu odluku on neće napustiti. Da li će on bolje uspjeti da ga shvate u njegovu vijeku, pokazat će vrijeme. On u svakome slučaju zna da se ništa istinito i korisno što je jednom došlo u čovječanstvo ne izgubi, sve ako se i pretpostavi da će to tek kasno potomstvo znati da upotrijebi.

Određen svojim akademskim zvanjem pisao sam najprije za svoje slušače, gdje je bilo u mojoj moći da usmeno razjašnjavam tako dugo dok me nijesu razumjeli.

Ne pripada ovamo da se posvjedoči koliko imadem razloga da budem zadovoljan s njima i da u pogledu mnogih ga-

---

* Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre. Kultura, Zagreb 1956.

jim najbolje nade za znanost. Onaj spis postao je poznat i vani, a među učenjacima postoje različita mišljenja o njemu. Sud u kojem bi se samo i tobože iznosili neki razlozi, nisam čitao ili čuo, osim od svojih slušača; ali zato ruganja, preziranja i općenito svjedočanstvo da su toj nauci od srca neskloni, kao i to da je ne razumiju. Što se tiče posljednjega, ja ću svu krivicu uzeti na sebe samoga, dok se možda odnekud drugdje ne upozna sadržaj moga sistema i dok se ne uvidi da se on ondje ipak ne iznosi sve baš tako nerazumljivo; ili ja ću je posve bezuvjetno i zauvijek uzeti na sebe, ako se u čitaoca na taj način može izazvati volja da pročita ovaj prikaz, u kojemu ću se potruditi da postignem najveću jasnoću. Ja ću tim prikazivanjem nastaviti sve dotle dok se ne budem uvjerio da pišem posve uzalud. Uzalud pak pišem ako moje razloge nitko ne prihvati.

Dugujem čitaocu još ovu napomenu: Ja sam odvajkada govorio, pa to ovdje opet kažem, da moj sistem nije nikakav drugi nego Kantov, tj. on sadržava isti nazor o stvari, ali je u svome postupku posve nezavisan od Kantova prikazivanja. To nisam rekao zato da bih se pokrio jednim velikim autoritetom ili da bih svoj nauci potražio oslonac izvan nje nego da bih kazao istinu i bio pravedan.

Dokazati bi se to moglo možda i nakon dvadeset godina. Dosad je Kant, odbivši jedan nedavno dani mig, koji ću kasnije naznačiti, zatvorena knjiga, a što se pročitalo iz njega, upravo je ono što u nj ne pristaje i što je on htio da opovrgne.

Moji spisi neće da tumače Kanta, ili da oni iz njega budu protumačeni; oni sami moraju jamčiti za sebe, a Kant ostaje sasvim po strani. Meni — da to izravno kažem — nije do ispravljanja i dopune filozofskih pojmova koji su u upotrebi, zvali se oni antikantovski ili kantovski; meni je do njihova potpunoga istrebljenja i potpunoga preokreta u načinu mišljenja o ovim tačkama razmišljanja, tako da se objekt posve ozbiljno, a ne samo prividno postavlja i određuje pomoću moći spoznavanja, a ne moć spoznavanja pomoću objekta. Prema tome se moj sistem može ispitati samo na osnovi samoga sebe, a ne na osnovi načela bilo kakve filozofije. On treba da se slaže samo sa sobom samim; on se može razjasniti samo iz samoga sebe, samo se iz samoga sebe može dokazati ili opovrći; on se mora sasvim prihvatiti ili sasvim odbaciti.

»Ako bi ovaj sistem imao biti istinit, onda izvjesna načela ne mogu da opstoje.« Time ovdje nije ništa rečeno, jer moje mnjenje uopće nije da treba da opstoji ono što je tim sistemom opovrgnuto.

»Ja ne razumijem ovaj spis.« To za mene znači tek toliko, koliko riječi kažu, a takvo priznanje smatram nadasve neinteresantnim, i nadasve nepoučnim. Moji se spisi ne mogu razumjeti, niti treba da se razumiju, ako se nisu proučili, jer ne sadržavaju ponavljanje jedne već otprije naučene lekcije, nego, pošto ni Kanta nisu razumjeli, nešto našemu vijeku posve novo.

Prekoravanje bez razloga kazuje mi samo da se ta nauka ne sviđa; a to je priznanje opet nadasve nevažno. I ne pita se za to da li vam se sviđa ili ne, nego da li je dokazana. Ja ću u ovome prikazu, da bih olakšao ispitivanje prema razlozima, svagdje dodati gdje bi se sistem morao napasti. Pišem samo za takve čitaoce u kojima još ima unutrašnjega[1] smisla za izvjesnost ili sumnjivost, za jasnoću ili nejasnoću njihove spoznaje, kojima znanost i uvjerenje nešto vrijede i koje živa revnost goni da ih traže. S onima koji su dugotrajnim duševnim ropstvom izgubili same sebe, a sa sobom samima svoj osjećaj za vlastito uvjerenje i svoju vjeru u uvjerenje drugih, kojima je to ludost da tko sam treba da traži istinu, koji u znanostima vide samo udobnije zarađivanje kruha, plašeći se svakoga njezina proširivanja kao novoga posla, kojima ni jedno sredstvo nije sramotno da potisnu upropastitelje zanata — s njima ja nemam nikakva posla.

Meni bi bilo žao kad bi me razumjeli. Dosada sam s njima po želji izlazio na kraj, pa se i sada nadam da će ih ovaj nagovor tako zbuniti da će odsada vidjeti samo slova, dok se ono što kod njih zastupa mjesto duha, iznutra zatvorenim bijesom trga ovamo i onamo.

UVOD

Promatraj samoga sebe; odvrati pogled od svega što te okružuje, i upravi ga na svoju unutrašnjost: prvi je zahtjev. što ga filozofija postavlja svojemu naučniku. Govor nije ni o čemu što je izvan tebe, nego samo o tebi samome.

---

[1] Prvi otisak: u kojima još uvijek ima smisla.

I najletimičnijim razmatranjem samoga sebe moći će svatko opaziti pažnje vrijednu razliku između različitih neposrednih određenja svoje svijesti, koja možemo nazvati i predodžbama. Neka nam se određenja naime čine kao posve nezavisna od naše slobode, ali nama je nemoguće vjerovati da im bez naše pomoći nešto odgovara izvan nas. Naša fantazija, naša volja čini nam se slobodna. Druga određenja dovodimo u vezu s istinom koja bi, nezavisno od nas, imala biti utvrđena, kao s njenim uzorom; a pod uvjetom da bi se imala slagati s tom istinom, nalazimo da smo vezani određenjem tih predodžbi. Mi sebe u spoznaji, što se tiče njezina sadržaja, ne smatramo slobodnima. Ukratko možemo reći: neke naše predodžbe prati osjećaj slobode, a druge osjećaj nužnosti.

Na razuman način ne može nastati pitanje: Zašto su predodžbe koje su zavisne od slobode određene upravo ovako, a ne drugačije? Jer, postavljajući da su zavisne od slobode, odbija se svaka primjena pojma razloga; one su takve, jer sam ih ja tako odredio, a da sam ih drukčije odredio, bile bi drukčije.

No, svakako je razmišljanja vrijedno pitanje: Što je osnova sistema predodžbi koje prati osjećaj nužnosti i samoga tog osjećaja nužnosti? Odgovoriti na to pitanje, zadatak je filozofije; a po mome je mišljenju samo filozofija ta znanost koja rješava taj zadatak. Sistem predodžbi koje prati osjećaj nužnosti naziva se i *iskustvom*, kako unutrašnjim, tako i vanjskim. Filozofija prema tome — da to kažem drugim riječima — ima da navede osnovu svega iskustva.

Ovome što smo upravo ustvrdili može se prigovoriti samo troje. Ili bi tko mogao poricati da se predodžbe javljaju u svijesti praćene osjećajem nužnosti, i da se bez naše pomoći odnose na istinu koja bi imala biti određena. Takav poriče ili protiv boljega znanja, ili je drukčije kakvoće nego drugi ljudi; ni za njega onda ne bi opstojalo ništa što je poricao, i nikakvo poricanje, a mi bismo bez daljega mogli prijeći preko njegova prigovora. Ili bi tko mogao reći da se na nabačeno pitanje nikako ne da odgovoriti, da smo u toj tački u nesavladivu neznanju i da u tome neznanju moramo ostati. Da se s takvim čovjekom upustimo u razloge i protivurazloge, posve je suvišno. On se najbolje opovrgava stvarnim odgovorom na pitanje, pa mu preostaje samo to da naš pokušaj ispita i da navede gdje i zašto mu se ne čini dovoljnim. Napokon bi tko

mogao zahtijevati naziv i tvrditi: Filozofija je uopće nešto drugo, ili ona je još nešto osim navedenoga. Njemu bi lako bilo dokazati da su znalci upravo ono što smo naveli, držali za filozofiju, da sve što bi on možda htio prikazati kao takvu već ima druga imena, da ta riječ, ako treba da označuje nešto određeno, mora označavati upravo određenu znanost.

No kako nismo voljni da se upustimo u tu po sebi neplodnu prepirku o jednoj riječi[1], to smo mi sa svoje strane već odavna napustili to ime, pa smo znanost koja posve naročito ima da riješi najavljeni zadatak, nazvali naukom o znanosti.

2

Samo u nečemu što je kao slučajno prosuđeno, tj. što se pretpostavlja da može biti i drukčije, ali što ipak ne bi bilo određeno pomoću slobode, može se pitati za neki razlog. I upravo time što se pita za njegov razlog, postaje ono pitaocu nečim slučajnim. Zadatak da se traži razlog nečega slučajnoga znači: pokazati nešto drugo iz čije se određenosti dade uvidjeti zašto ono obrazloženo između raznolikih određenja koja bi mu mogla pripadati, ima upravo ova koja ima. Razlog uslijed samoga pomišljanja nekoga razloga pada izvan obrazloženoga; oboje se, ono obrazloženo i razlog, ukoliko to jesu, međusobno suprotstavljaju, poređuju, pa se tako ono prvo objašnjava iz potonjega.

Dakle filozofija ima da navede razlog svakoga iskustva; njezin objekt leži prema tome nužno izvan svakoga iskustva. To načelo vrijedi za svaku filozofiju, pa je zaista općenito i vrijedilo sve do epohe kantovaca i njihovih činjenica svijesti, dakle unutrašnjega iskustva.

Ovdje postavljenome načelu ne da se ništa prigovoriti, jer je prednjak našega zaključka samo analiza postavljenoga pojma filozofije, pa se iz njega zaključuje. Ako bi tko htio podsjetiti da se pojam razloga drukčije mora objasniti, mi njemu doduše ne možemo braniti da o tom izrazu,[2] ako ga upotrijebi, misli što hoće; ali mi sa svojim pravom izjavljujemo da želimo da se u gornjemu opisu filozofije razumije samo ono što je

[1] Prvi otisak ... neplodnu prepirku riječi.
[2] Prvi otisak: o tom nazivu.

navedeno. Prema tome bi se, ako ovo značenje ne bi trebalo da postoji, morala poricati mogućnost filozofije uopće u značenju koje smo mi naveli, a na to smo se već gore osvrnuli.

3

Konačno umno biće nema ništa osim iskustva; iskustvo je ono što sadržava cijelu građu njegova mišljenja. Filozof nužno stoji pod istim uvjetima; prema tome se čini neshvatljivim kako se on može uzdići nad iskustvo.

No on može da apstrahira, tj. da ono što je u iskustvu povezano rastavi slobodom mišljenja. U iskustvu su s t v a r, ono što treba da je određeno nezavisno od naše slobode i po čemu treba da se upravlja naša spoznaja, i i n t e l i g e n c i j a, koja treba da spoznaje, nerazdruživo povezane. Filozof može da apstrahira od jedne od njih, a onda je on apstrahirao od iskustva i uzdigao se nad njim. Apstrahira li od stvari, zadržava inteligenciju po sebi, tj. on apstrahira od njezina odnosa prema iskustvu; apstrahira li od inteligencije, on zadržava stvar o sebi, tj. apstrahira od toga da se ona javlja u iskustvu kao osnova objašnjenja iskustva. Prvi postupak zove se i d e a l i z a m, drugi d o g m a t i z a m.

Samo su ta dva filozofska sistema moguća, o čemu nas je imalo uvjeriti ono što smo ovdje iznijeli. Prema prvome su sistemu predodžbe koje su praćene osjećajem nužnosti produkti inteligencije, koju im treba pretpostaviti kod objašnjenja; prema drugome produkti stvari o sebi, koju im treba pretpostaviti.

Ako bi tko htio poreći to načelo, imao bi da dokaže: ili da ima još jedan put nego što je put apstrakcije, da se uzdignemo nad iskustvo ili da se u svijesti o iskustvu javlja više od ona dva spomenuta sastavna dijela.

U pogledu prvoga postat će doduše dalje jasno da se ono što bi imala biti inteligencija, pod drugim predikatom zaista javlja u svijesti, dakle da nije nešto što je proizvedeno prosto apstrakcijom; ali će se ipak pokazati da je svijest o inteligenciji uvjetovana prirodnom apstrakcijom, koja je dakako svojstvena čovjeku.

I ne osporava se kako je doduše moguće da se od odlomaka tih raznovrsnih sistema skalupi neka cjelina i da se taj

inkonsekventni posao zaista veoma često i učinio; ali osporava se da je kraj konsekventna postupka moguć veći broj sistema od ova dva.

4

Između objekta — mi ćemo filozofijom postavljenu osnovu objašnjenja iskustva nazvati objektom te filozofije, jer se čini da je postavljen samo pomoću nje i samo za nju — između objekta idealizma i objekta dogmatizma postoji, s obzirom na njihov odnos prema svijesti uopće, čudna razlika. Sve čega sam svjestan zove se objekt svijesti. Tri su vrste odnosa toga objekta prema predočivaocu: 1. objekt se čini kao tek proizveden pomoću predodžbe inteligencije; 2. opstoji bez njezine pomoći, a u potonjemu je slučaju 3. određen i po svojoj kakvoći, ili opstoji samo po svojemu bitku, ali je po svojoj kakvoći odrediv samo pomoću slobodne inteligencije.

Prvi odnos dolazi do nečega samo izmišljenoga, ili bez svrhe, ili sa svrhom, drugi do nekoga predmeta iskustva, treći samo do jednoga jedinog predmeta, koji ćemo odmah pokazati.

Ja se, naime, mogu slobodno opredijeliti da mislim ovo ili ono, npr. dogmatičarovu stvar o sebi. Ako ja sada apstrahiram od pomišljenoga, pa ako gledam samo na sebe, u tome predmetu samome sebi postajem objektom neke određene predodžbe. Što se sebi pojavljujem upravo ovako određen, a ne drukčije, upravo kao mislilački i misleći između svih mogućih misli upravo stvar o sebi, to prema mojemu sudu ima da zavisi od moga samoodređivanja: ja sam sebe slobodno napravio takvim objektom. No, sebe samoga po sebi ja nisam učinio, nego sam prisiljen da sebe unaprijed pomišljam kao ono što treba odrediti u samoodređivanju. Dakle ja sam sebi sam objekt kojega kakvoća pod izvjesnim uvjetima zavisi samo od inteligencije, ali kojega se bitak uvijek ima pretpostaviti.

No upravo taj ja o sebi* jest objekt idealizma. Prema tome se objekt toga sistema zaista javlja u svijesti kao nešto

* Dosada sam izbjegavao taj izraz, kako ne bih dao povoda za predodžbu nekoga ja kao stvari po sebi. Moja je brižljivost bila uzaludna; stoga sada prihvaćam taj izraz, jer ne uviđam koga bih imao da štedim.

realno, ne kao *stvar o sebi*, čime bi idealizam prestao biti ono što on jest, pa bi se pretvorio u dogmatizam, nego kao *ja o sebi*; ne kao predmet iskustva, jer on nije određen, nego ga samo ja određujem, a bez toga određivanja nije ništa, pa bez njega uopće nije, nego kao nešto što je uzvišeno nad svako iskustvo.

Objekt dogmatizma pripada naprotiv objektima prve klase, koji se proizvode samo slobodnim mišljenjem; stvar o sebi prosta je izmišljotina i nema nikakva realiteta. Ona se ne javlja u iskustvu, jer sistem iskustva nije ništa drugo nego osjećajem nužnosti praćeno mišljenje, pa ga ni sam dogmatičar, koji ga poput svakoga filozofa ima da obrazloži, ne može prikazati kao nešto drugo. Dogmatičar doduše hoće da onoj stvari o sebi osigurava realitet, tj. nužnost da se pomišlja kao osnova svega iskustva, a to će on učiniti ako dokaže da se iskustvo na taj način uistinu dade razjasniti, a bez nje da se ne da razjasniti; no upravo to se pita, pa se ne smije pretpostaviti što se ima dokazati.

Dakle objekt idealizma ima pred objektom dogmatizma tu prednost što se ne da dokazati razlog iskustva, što bi bilo protivurječno, pa bi sam taj sistem pretvorilo u dio iskustva, ali se ipak uopće, u svijesti dade dokazati, dok naprotiv objekt dogmatizma može da vrijedi samo kao prosta izmišljotina koja svoju realizaciju očekuje tek od uspjeha sistema.

Ovo smo naveli samo za potpomaganje jasnoga uvida u razlike obaju sistema, ali ne zato da se iz toga izvede nešto protiv posljednjega. Da objekt svake filozofije kao razlog iskustva mora da leži izvan iskustva, to zahtijeva već suština filozofije, daleko od toga da bi nekome sistemu imalo biti na štetu. Zašto bi se onaj objekt još povrh toga na poseban način imao javiti svijesti, za to još nismo našli nikakva razloga.

Ako se tko ne bi mogao uvjeriti o tome što smo upravo tvrdili, time se, budući da je to samo mimogredna primjedba, još ne bi onemogućilo njegovo uvjerenje o cjelini. No ja ću prema svojemu planu imati na umu moguće prigovore. Netko bi mogao poricati utvrđenu neposrednu samosvijest u nekome slobodnom djelovanju duha. Takva bismo samo još jedanput imali podsjetiti na njezine uvjete koje smo naveli.

Ona se samosvijest ne nameće i ne dolazi sama od sebe; čovjek zaista mora slobodno djelovati, a zatim apstrahirati od objekta i promatrati samo sebe. Nitko se ne može prisiliti da to čini, pa ako on to i tvrdi, još uvijek se ne može znati da li pri tome postupa ispravno i kako se zahtijeva. Jednom riječju: ta se svijest nikome ne da dokazati; svatko je pomoću slobode mora proizvesti u samome sebi. Drugoj tvrdnji, da je stvar o sebi prosta izmišljotina, moglo bi se nešto prigovoriti samo zato što se nije razumjela. Mi bismo takva čitaoca uputili na gornji opis o postanku toga pojma.

5

Ni jedan od ova dva sistema ne može direktno opovrći drugi, jer njihov spor jest spor o prvome principu, koji se ne da dalje izvesti. Svaki od njih, ako mu se prizna njegov princip, opovrgava princip drugoga; svaki osporava suprotnome sve, pa nemaju nikakve zajedničke tačke s koje bi se međusobno mogli sporazumjeti i sjediniti. Ako se i čini da su suglasni u riječima nekoga suda, svaki ih uzima u drugome smislu.*

Prije svega idealizam ne može da opovrgne dogmatizam. Prvi, doduše, kao što smo vidjeli, ima tu prednost pred drugim, što svoj razlog iskustva, inteligenciju koja slobodno djeluje, može da dokaže u svijesti. Taj fakat kao takav mora

* Otuda dolazi da Kanta nisu razumjeli i da nauka o znanosti nije našla odziva, pa ga zacijelo i neće tako skoro naći. Sistem Kantov i sistem nauke o znanosti nisu idealistički u običnome neodređenom, nego u upravo navedenome određenom smislu riječi; ali moderni su filozofi svi zajedno dogmatičari, pa su čvrsto odlučili da to ostanu. Kanta su trpjeli samo zato što je bilo moguće da ga naprave dogmatičarom; nauka o znanosti, s kojom se ne da učiniti takva preobrazba, nužno je nepodnošljiva tim filozofima. Brzo širenje Kantove filozofije, pošto su je shvatili, kao što su je shvatili, nije dokaz temeljitosti, nego plitkosti našega vijeka. Djelomice je ona u tome obliku najpustolovniji izrod što ga je igda stvorila ljudska fantazija, pa nije nimalo na čast oštroumnosti njegovih branitelja što to ne uviđaju; djelomice se lako dade dokazati da se ona preporučila samo time što se pomoću nje uklonila svaka ozbiljna spekulacija, pa su mislili da dalje gaje omiljeli površni empirizam opskrbljeni poveljom Veličanstva.

mu i dogmatičar priznati, jer inače čini on sam sebe nesposobnim za svako dalje raspravljanje; ali on ga ispravnim izvođenjem iz svoga principa preobražava u privid i varku, pa ga tako čini nesposobnim za razlog nečega drugoga, jer se on ne može održati ni u samoj njegovoj filozofiji. Po njemu je sve što dolazi u našu svijest, produkt neke stvari o sebi, prema tome i naša tobožnja određenja pomoću slobode, sa samim mjenjem da smo slobodni. To se mnjenje proizvodi u nama utjecajem stvari, a određenja koja izvodimo iz svoje slobode također se proizvode na taj način. Mi to samo ne znamo, zato ih ne pripisujemo nikakvome uzroku, dakle pripisujemo ih slobodi. Svaki je konsekventni dogmatičar nužno fatalista. On ne poriče činjenicu svijesti da mi sebe smatramo slobodnima, jer to bi bilo protivno umu, ali on na osnovi svoga principa dokazuje neispravnost toga iskaza. Um posve poriče samostalnost našega ja, na kojoj idealista gradi, pa ga čini samo produktom stvari, akcidencijom svijeta; konsekventni je dogmatičar ujedno nužno i materijalista. On bi se mogao opovrći samo na osnovu postulata slobode i samostalnosti našega ja; ali to je upravo ono što se poriče.

Isto tako dogmatik ne može da opovrgne idealistu.

Dogmatikov[1] princip, stvar o sebi, nije ništa i nema, kao što to mora priznati sam njegov branitelj, realiteta osim onoga koji treba da dobije time što se samo iz njega dade objasniti iskustvo. Taj dokaz poništava idealista time što iskustvo objašnjava na drukčiji način, dakle što poriče upravo ono na čemu gradi dogmatičar. Stvar o sebi postaje potpunom himerom; ne vidi se više nikakav razlog zašto bi je trebalo prihvatiti; a s njome se ruši cijela dogmatička građevina.

Iz rečenoga proizlazi ujedno apsolutna nesnošljivost obaju sistema, jer ono što slijedi iz jednoga, ukida zaključke iz drugoga; prema tome nužna inkonsekvencija njihova miješanja u jedno. Svagdje gdje se takvo što pokuša, članovi ne pristaju jedan uz drugi, pa nastaje negdje golema praznina. Mogućnost takva sastavljanja, koje pretpostavlja neprekidan prijelaz s materije na duh ili obratno, ili, što je posve isto, neprekidan prijelaz s nužnosti na slobodu, morao bi dokazati onaj koji bi zahtijevao ono što smo upravo ustvrdili.

---

[1] Prvi otisak: Njegov princip.

Kako se, koliko mi dosada vidimo, čini da su u spekulativnome pogledu oba sistema od jednake vrijednosti, i kako oba ne mogu opstojati zajedno, a ni jedan od njih ne može ništa učiniti protiv drugoga, zato je zanimljivo pitanje što onoga koji to uviđa — a to je tako lako uvidjeti — može da potakne da jednome dade prednost pred drugim, i kako to dolazi da skepticizam kao potpuno odricanje odgovora na zadani problem ne postaje općenit.

Spor između idealista i dogmatika jest zapravo ovo treba li samostalnosti našega ja žrtvovati samostalnost stvari, ili obratno samostalnosti stvari samostalnost našega ja. Što je to, dakle, što umnoga čovjeka nagoni da se naročito izjasni za jedno od toga dvoga?

Filozof na navedenom gledištu na koje se nužno mora postaviti, ako treba da vrijedi kao filozof, i na koje čovjek u daljem toku mišljenja prije ili kasnije bez svoga svjesnoga znanja mora doći, nalazi samo *da on sebi mora predočiti* da je slobodan i da su izvan njega određene stvari. Na ovoj je misli čovjeku nemoguće stati; misao o samoj predodžbi samo je pola misli, otkinut komad jedne misli; nešto s onoga gledišta nagoni na pitanje: što je osnova predodžaba predočivanja. Drugim riječima: predodžba sama za sebe ne može da opstoji, ona je nešto samo povezano s nečim drugim, a za sebe ništa. Ta nužnost mišljenja jest upravo ono što s onoga gledišta nagoni na pitanje: što je osnova predodžaba ili — a to znači posve isto — što je to što njima odgovara?

Predodžba o samostalnosti našega ja i predodžba o samostalnosti stvari mogu doduše zajedno da opstoje, ali ne sama njihova samostalnost. Samo jedno može da bude ono prvo, početno, nezavisno: ono što je drugo, nužno time što je drugo, postaje zavisno od prvoga s kojim treba da se poveže.

Koje od toga dvoga treba učiniti prvim? Razlog za odluku iz uma nije moguć, jer nije govor o nadovezivanju jednoga člana u nizu, kamo jedino dopiru umski razlozi, nego o započinjanju cijeloga niza, što kao apsolutno slobodan akt zavisi od slobode mišljenja. Stoga se on određuje voljom, a kako odluka volje ipak treba da ima neki razlog, *nagnućem i interesom*. Prema tome je posljednji razlog različitosti idealista i dogmatika različnost njihova interesa.

---

[1] Prvi otisak: misli.

Najviši interes i razlog svakoga drugog interesa jest interes *za nas same*. Tako kod filozofa. Da u umovanju ne izgubi svoje sopstvo, nego da ga održi i brani, to je interes koji nevidljivo upravlja svim njegovim mišljenjem. Međutim, postoje dva stupnja čovještva. U razvoju pak našega roda, prije nego što se digao na drugi stupanj, dvije su glavne vrste ljudi. Neki koji se još nijesu uzdigli do punoga osjećaja svoje slobode i apsolutne samostalnosti nalaze same sebe samo u predočivanju stvari; oni imaju samo onu razasutu samosvijest koja visi na objektima, i koja se ima sabrati iz njihove raznolikosti. Njihova slika dobacuje im se samo pomoću stvari kao kakvim zrcalom. Ako im se stvari oduzmu, zajedno se s njima gubi i njihovo sopstvo. Oni zbog samih sebe ne mogu napustiti vjeru u samostalnost stvari, jer oni sami opstoje samo s njima. Sve što jesu, zaista su postali samo pomoću vanjskoga svijeta. Tako je uistinu samo produkt stvari, taj sebe i neće nikada drukčije ugledati; a imat će pravo tako dugo dokle god govori samo o sebi i sebi jednakima. Princip je dogmatika vjera u stvari, zbog sebe samih: dakle posredna vjera u svoje vlastito razasuto i samo pomoću objekata nošeno sopstvo.

No tko postane svjestan svoje samostalnosti i nezavisnosti od svega što je izvan njega — a to čovjek postaje samo tako da samoga sebe nezavisno od svega pomoću samoga sebe učini nečim — tome nisu potrebne stvari kao oslonac njegova sopstva, pa ih ne može trebati, jer ukidaju onu samostalnost, pretvarajući je u prazan privid. Ja koji on ima i koji ga zanima ukida onu vjeru u stvari; on vjeruje u svoju samostalnost iz nagnuća, on je prihvaća s afektom. Njegova je vjera u samoga sebe neposredna.

Iz toga se interesa dadu objasniti i afekti koji se obično miješaju u obranu filozofskih sistema. Dogmatik napadajem na njegov sistem dolazi zaista u opasnost da izgubi samoga sebe; no on protiv toga napadaja nije naoružan, jer je u samoj njegovoj unutrašnjosti nešto što drži s napadačem; stoga se on brani vatreno i ogorčeno. Idealist se naprotiv ne može suzdržati da s izvjesnom nepažnjom gleda na dogmatika koji mu ništa ne može reći osim onoga što je onaj već odavna znao i kao zabludu odbacio, prelazeći na idealizam, ako i ne pomoću

samoga dogmatizma, a ono bar pomoću raspoloženja za nj. Dogmatik se zagrijava, izvrće i progonio bi, kad bi imao moć za to; idealist je hladan i u opasnosti da se naruga dogmatiku.

Kakva se filozofija odabire, zavisi od toga kakav je tko čovjek, jer filozofski sistem nije mrtav komad pokućstva koji se može odložiti ili prihvatiti kako nam je po volji, nego je oduhovljen dušom čovjekovom koji ga ima. Od prirode mlitav ili duhovnim ropstvom, učenjačkim luksusom i taštinom olabavljeli i slomljeni karakter neće se nikada uzdići do idealizma.

Dogmatiku se može pokazati nedostatnost i inkonsekvencija njegova sistema, o čemu ćemo odmah govoriti; čovjek ga može zbuniti i strašiti sa svih strana, ali ga ne može uvjeriti, jer ne može mirno i hladno slušati i ispitati nauku koju on apsolutno ne može da podnosi.[1] Za filozofa — ako bi se idealizam imao obistiniti kao jedina prava filozofija — za filozofa čovjek mora biti rođen, odgojen za to i sam sebe mora odgojiti za to; ali nikakvim ljudskim umijećem ne može se učiniti takvim. Zato ta znanost između već *gotovih* ljudi i očekuje samo malo prozelita. Ako se uopće smije nadati, više se nada od mlađega svijeta, kojega prirođena snaga još nije propala u mlitavosti svoga vijeka.

6

No dogmatizam je potpuno nesposoban da objasni što on ima da objasni, a to odlučuje o njegovoj nevaljalosti.

On treba da razjasni predodžbu, a obećava da će je učiniti shvatljivom iz nekoga utjecaja stvari o sebi. Dogmatizam dakle ne smije poricati ono što neposredna svijest iskazuje o predodžbi. Što ona dakle iskazuje o njoj? Nije mi namjera da ovdje stavim u pojmove što se samo iznutra dade promatrati, niti da iscrpim ono za čije je objašnjenje određen veliki dio Nauke o znanosti. Hoću tek da dozovem u pamet ono što je svatko tko je samo jedan čvrst pogled bacio u sebe već odavna morao vidjeti.

---

[1] Prvi otisak: jer ne može mirno i hladno slušati i ispitati ono što ne može da podnese.

Inteligencija kao takva promatra samu sebe; a to promatranje same sebe odnosi se neposredno na sve što ona jest[1], i u tome neposrednom sjedinjenju bitka i promatranju sastoji se priroda inteligencije. Što je u njoj i što je ona uopće, to je ona za samu sebe; i samo ukoliko je to za samu sebe, ona je to kao inteligencija. Ja pomišljam ovaj ili onaj objekt. Što to znači i kako se ja sebi pojavljujem u tome pomišljanju? Ne drukčije nego ovako: ja proizvodim u sebi izvjesna određenja, ako je objekt prosta izmišljotina; ili ona opstoje bez moje pomoći, ako bi on imao biti nešto zbiljsko; a ja promatram ono proizvođenje, taj bitak. Oni su u meni samo ukoliko ih promatram: promatranje i bitak nerazdruživo su sjedinjeni. Stvar bi imala biti štošta, ali čim nastane pitanje: za koga je ona to? Nitko tko tu riječ razumije neće odgovoriti: za samu sebe, nego se mora pridomisliti još neka inteligencija za koju ona jest, jer je inteligencija nužno za samu sebe ono što ona jest, pa joj se ništa ne treba pridomisliti. Zajedno s njenom postavljenošću kao inteligencije postavljeno je i ono za što ona jest. Prema tome je u inteligenciji — da se slikovito izrazim — dvostruk red: bitka i promatranja, realnoga i idealnoga; a u nerazdruživosti te dvostrukosti sastoji se njezina bit (ona je sintetična), dok naprotiv stvari pripada samo jednostruk red, red realnoga (prosta postavljenost). Inteligencija i stvar upravo su dakle oprečne: one leže u dva svijeta, između kojih nema mosta.

Tu prirodu inteligencije uopće i njena posebna određenja dogmatizam hoće da objasni pomoću načela kauzaliteta: inteligencija bi imala biti nešto prouzročeno, ona bi imala biti drugi član u redu.

No načelo kauzaliteta govori o realnome redu, ne o dvostrukome. Sila onoga što djeluje prelazi na nešto drugo što leži izvan njega, što je njemu oprečno, pa proizvodi u njemu neki bitak, i ništa više; bitak za neku moguću inteligenciju izvan njega, a ne za nj. Dajte predmetu utjecanja samo i mehaničku silu, ono će dobiveni utjecaj predati dalje na ono što mu je najbliže, i tako kretanje koje je proizašlo iz prvoga može proći red, koliko ga god hoćete napraviti dugačkim, ali

[1] Prvi otisak: a to promatranje same sebe neposredno je sjedinjeno sa svime što njoj pripada.

nigdje u njemu nećete naći jedan njegov član koji djeluje povratno u sebe. Ili dajte predmetu utjecanja ono najviše što možete dati nekoj stvari, dajte joj senzibilitet, tako da se ona upravlja vlastitom snagom i po zakonima svoje vlastite prirode, a ne po zakonu koji joj je kao u redu prostoga mehanizma dan od djelatnosti, onda ona doduše reagira na poticaj, a u uzroku ne leži odredbeni razlog njezina bitka u tome djelovanju, nego samo uvjet da ona uopće bude nešto; ali ona jest i ostaje prost, jednostavan bitak: bitak za moguću inteligenciju izvan nje. Inteligenciju vi nećete dobiti ako je ne pridomišljate kao ono prvo, apsolutno, čiju bi vam vezu s onim bitkom koji je od nje nezavisan bilo teško razjasniti. Red prema ovome objašnjenju jest i ostaje jednostavan, pa nije razjašnjeno što se imalo razjasniti. Prijelaz s bitka na predočivanje morali su oni dokazati; to oni ne čine niti to mogu činiti, jer u njihovu principu leži samo razlog nekoga bitka, ali ne predočivanja koje je bitku posve oprečno. Oni čine golem skok u svijet koji je njihovu principu posve stran.

Taj skok nastoje na sve moguće načine sakriti. Strogo uzeto — a tako postupa konsekventni dogmatizam koji ujedno postaje materijalizmom — duša ne bi bila nikakva stvar i uopće ništa, nego samo produkt, samo rezultat uzajmičnoga djelovanja stvari među sobom.

No time nastaje samo nešto u stvarima, ali nikada nešto od stvari odvojeno, ako se ne pridomišlja inteligencija koja promatra stvari. Poredbe što ih oni navode da svoj sistem naprave shvatljivim, npr. poredbu o harmoniji koja nastaje od suzvučja više instrumenata, čine shvatljivom upravo njegovu suprotnost umu. Suzvuk i harmonija nije u instrumentima; harmonija je samo u duhu slušaočevu, koji u sebi sjedinjuje raznolikost u jedno, pa ako se takav duh ne pridomišlja, onda nje uopće nema.

Pa ipak, tko bi dogmatizmu mogao braniti da prihvati dušu kao jednu od stvari o sebi? Duša onda pripada pod ono što on postulira za rješenje zadatka, pa je samo tako primjenljivo načelo o utjecanju stvari na dušu, jer u materijalizmu postoji samo uzajmično djelovanje stvari između sebe, pomoću kojega bi se imala proizvesti misao. Da se ono što se ne da pomišljati učini takvim da se dade pomišljati, za to se htjela pretpostaviti djelatna stvar ili duša, ili obje, odmah tako da bi pomoću utjecanja mogle nastati predodžbe. S t v a r

koja djeluje imala bi biti takva da njezini utjecaji postanu predodžbe, otprilike onako kao u Berkeleyjevu sistemu bog (koji je sistem dogmatički, a nipošto idealistički). Time se stvar za nas ništa nije poboljšala; mi razumijemo samo mehanički utjecaj i nama je upravo nemoguće da pomišljamo drugi; ona pretpostavka sadržava dakle tek riječi, ali smisla nema u njoj. Ili bi duša imala biti takva da svako djelovanje na nju postaje predodžbom. No s time prolazimo isto tako kao s prvim načelom; mi ga apsolutno ne možemo razumjeti.

Tako dogmatizam postupa posvuda i u svakome obliku u kojemu se javlja. U golemu prazninu koja mu preostaje između stvari i predodžbi stavlja on mjesto razjašnjenja nekoliko praznih riječi koje se doduše mogu naučiti napamet i ponoviti, ali pri tome čovjek nikada ništa nije mislio, niti će ikada tko misliti nešto. Ako se naime određeno hoće misliti način kako se zbiva ono što se tvrdi, cijeli se pojam gubi u praznu pjenu.

Prema tome dogmatizam može svoj princip samo da ponavlja i može ga ponavljati pod različitim oblicima, izricati i uvijek iznova izricati; ali on do njega ne može prijeći na ono što treba razjasniti, pa da to izvede. No upravo u tome izvođenju sastoji se filozofija. Prema tome dogmatizam, gledan i sa strane spekulacije, nije nikakva filozofija, nego samo nemoćna tvrdnja i uvjeravanje. Kao jedino moguća filozofija preostaje idealizam.

Ovo što je ovdje postavljeno neće imati posla s čitaočevim prigovorima, jer se protiv toga ništa ne da iznijeti, ali zacijelo s apsolutnom nesposobnošću mnogih da to razumiju. Da je svako utjecanje mehaničko, a pomoću mehanizma ne nastaje predodžba, to nitko tko iole razumije riječi ne može da poriče. No upravo u tome leži teškoća. Potreban je za to već izvjestan stupanj samostalnosti i slobode duha da se shvati opisana bit inteligencije na kojoj se osniva cijelo naše opovrgavanje dogmatizma. Mnogi dakle svojim mišljenjem nisu došli dalje od shvaćanja jednostavnoga reda prirodnoga mehanizma. Njima, dakle, posve prirodno i predodžba, ako je ipak hoće da pomišljaju, pada u taj red, jedini koji je povučen u njihovu duhu. Predodžba im postaje nekom vrsiom

stvari; čudnovata varka od koje[1] nalazimo tragove[2] kod najglasovitijih filozofskih pisaca. Za njih je dogmatizam dovoljan; za njih nema praznine, jer oprečni svijet za njih i ne opstoji. Prema tome se dogmatik izvedenim dokazom ne može opovrći, koliko je god jasan, jer mu se ne da napraviti pristupačnim, budući da mu nedostaje moć kojom se shvaća premisa toga dokaza.

Način kako se ovdje postupa s dogmatizmom ogrešuje se također protiv blagoga načina mišljenja našega stoljeća, koji je doduše u sva vremena bio neobično raširen, ali se tek u naše vrijeme uzdigao do maksime izražene ovim riječima: ne smije se biti tako strog u zaključivanju, u filozofiji ne treba tako strogo uzimati dokaze kao, recimo, u matematici. Kad taj način mišljenja vidi samo nekoliko karika u lancu i ugleda pravilo po kojemu se zaključuje, on ostali dio na vrat na nos ispunjava pomoću mašte a da ne istražuje dalje od čega se sastoji. Kad im, recimo, jedan Alexander pl. Joch kaže: Sve su stvari određene prirodnom nužnošću, sve naše predodžbe zavise pak od kakvoće stvari, a naša volja od predodžbi, dakle: sve je naše htijenje određeno prirodnom nužnošću, a naše je mnjenje o slobodi naše volje varka; to im je neobično razumljivo i jasno, bez obzira na to što u tome nema ljudskoga razuma, pa odlaze uvjereni i zadivljeni oštrinom te formulacije. Ja moram podsjetiti da nauka o znanosti niti proizlazi iz toga blagog načina mišljenja, niti na nj računa. Ako se samo jedna jedina karika u tome dugačkom lancu koji ona ima da povuče ne nadovezuje strogo na idući, ona uopće nije ništa dokazala.

7

Idealizam, kao što je već gore rečeno, objašnjava određenja svijesti na osnovu djelovanja inteligencije. Inteligencija mu je samo djelatna i apsolutna, ne trpna; trpna nije zato što je ona prema njegovu postulatu ono prvo i najviše, čemu ništa ne prethodi, iz čega bi se dala objasniti neka njezina trpnja. Iz istoga joj razloga ne pripada ni pravi **bitak**, **opstojanje**, jer je ono rezultat uzajmičnoga djelovanja,

[1] Prvi otisak: stvari, kojih.
[2] Prvi otisak: primjere.

a niti što opstoji, niti se što pretpostavlja s čime bi se inteligencija mogla staviti u uzajmično djelovanje. Inteligencija je idealizmu djelovanje i apsolutno ništa više; ne treba je nazvati niti nečim djelatnim jer se tim izrazom označuje nešto što opstoji i čemu djelatnost pripada. No da prihvati nešto takvo, za to idealizam nema razloga jer to ne leži u njegovu principu, a sve ostalo valja tek izvesti. Sada treba da se iz djelovanja te inteligencije izvedu određene predodžbe; predodžbe o svijetu, materijalnome svijetu, koji bez naše pomoći opstoji i nalazi se u prostoru itd., a koje se predodžbe, kako je poznato, javljaju u svijesti. No iz nečega neodređenog ne da se izvesti nešto određeno, formula svakoga izvođenja, načelo razloga, ne nalazi tu nikakvu primjenu. Prema tome bi ono djelovanje inteligencije koje je učinjeno osnovom moralo biti određeno djelovanje, a kako je sama inteligencija najviši razlog, mora ono djelovanje biti određeno njom samom i njenom biti, a ne nečim izvan nje. Pretpostavka idealizma bit će prema tome ova: inteligencija djeluje, ali ona po svojoj vlastitoj biti može da djeluje samo na izvjestan način. Ako se taj nužni način djelovanja pomišlja odvojeno od djelovanja, on se veoma prikladno naziva: zakoni djelovanja; dakle ima nužnih zakona inteligencije. Time je ujedno postao shvatljiv i osjećaj nužnosti koji prati određene predodžbe; inteligencija onda ne dobiva neki dojam izvana, nego u onome djelovanju osjeća granice svoga vlastitog bića. Ukoliko idealizam čini tu jedinu umnu primjenu i zaista objašnjavalačku pretpostavku o nužnim zakonima inteligencije, on se zove kritički ili transcendentni. Transcendentni idealizam bio bi takav sistem koji bi određene predodžbe izvodio iz slobodnoga i potpuno nezakonitoga djelovanja inteligencije; potpuno protivurječna pretpostavka, jer na takvo djelovanje, kao što je upravo bilo spomenuto, načelo razloga ne bi bilo primjenljivo.

Zakoni djelovanja inteligencije koje valja pretpostaviti sami sačinjavaju sistem, kao što treba da su osnovani u jednoj biti inteligencije; to će reći: da inteligencija pod ovim određenim uvjetom upravo ovako djeluje, dade se dalje objasniti, a dade se dalje objasniti iz toga što ona pod jednim uvjetom uopće ima određen način djelovanja. Ovo potonje pak dade se opet razjasniti na temelju jednoga jedinog osnovnog zakona. Inteligencija sebi u toku svojega djelovanja sama

daje svoje zakone; sāmo to zakonodavstvo zbiva se pomoću nekoga višeg nužnog djelovanja ili predočivanja. Npr. zakon kauzaliteta nije prvi izvorni zakon, nego je samo jedan od više načina veze raznolikoga, pa se dade izvesti iz osnovnoga zakona te veze; a zakon te veze raznolikoga dade se opet poput samoga raznolikoga izvesti iz viših zakona.

Prema ovoj primjedbi može se, dakle, sam kritički idealizam na dvojak način dati na posao. Ili će onaj sistem nužnih načina djelovanja, a s njime ujedno i objektivne predodžbe koje uslijed toga nastaju zaista izvesti iz osnovnih zakona inteligencije, pa će tako dati da cijeli opseg naših predodžbi postepeno nastane pred čitaočevim i slušaočevim očima; ili će te zakone sakupiti možda odnekud onako kako se već neposredno primjenjuju na objekte, dakle na njihovu najnižem[1] stupnju (na tome se stupnju nazivaju kategorijama), tvrdeći sada da se pomoću njih određuju i sređuju objekti.

Otkud kritičaru posljednje vrste koji prihvaćene zakone inteligencije ne izvodi iz njene biti dolazi materijalno znanje o njima, da su to upravo ovi zakoni, zakon supstancijaliteta, kauzaliteta? Jer ja ga još neću uznemirivati pitanjem otkud on zna da su to prosto imanentni zakoni inteligencije? To su zakoni koji se neposredno primjenjuju na objekte, a on ih je mogao crpsti samo pomoću apstrakcije od tih objekata, dakle samo iz iskustva. Ništa to ne koristi ako ih možda zaobilaznim putem uzme iz logike, jer mu je i sama logika nastala tek pomoću apstrakcije od objekata, i on čini samo posredno ono što bi nam odviše jasno udarilo u oči kad bi se činilo neposredno. On dakle ničim ne može potvrditi da su njegovi postulirani zakoni mišljenja zaista zakoni mišljenja, zaista samo imanentni zakoni inteligencije. Dogmatik tvrdi protivno njemu da su to njezina opća, u biti stvari osnovna svojstva, pa se ne da uvidjeti zašto bismo nedokazanoj tvrdnji jednoga trebali pokloniti više vjere nego nedokazanoj tvrdnji drugoga. Taj postupak ne pokazuje zašto inteligencija mora upravo ovako djelovati. Da se to postigne moralo bi se u premisama postaviti nešto što može pripadati samo inteligenciji, a iz onih premisa morali bi se pred našim očima izvesti oni zakoni mišljenja.

---

[1] Prvi otisak: nižemu.

Posebno se u tom postupku ne uviđa kako nastaje sam objekt; jer, ako kritičaru i hoćemo priznati njegove nedokazane postulate, ipak se pomoću njih ne objašnjava ništa više osim kakvoća i odnosa stvari; da se ona npr. manifestira u prostoru, u vremenu, da se njezine akcidencije moraju odnositi na nešto supstancijalno itd. No otkud ono što ima te odnose i kakvoće; otkud tvar koja se uzima u te forme? Toj tvari pribjegava dogmatizam, pa ste zlo napravili samo još gorim.

Mi dobro znamo da stvar na svaki način nastaje nekim djelovanjem prema ovim zakonima, stvar nije ništa drugo nego — svi ovi odnosi sabrani pomoću mašte, a svi ti odnosi zajedno su stvar; objekt je svakako izvorna sinteza svih onih pojmova. Oblik i tvar nisu posebni dijelovi; cjelokupna oblikovanost jest tvar i tek u analizi dobivamo pojedinačne oblike. No o tome kritičar prema navedenoj metodi također može samo uvjeravati, pa je čak tajna otkud on to sam zna, ako zna. Dokle god se ne dopušta da cijela stvar nastane pred očima misliočevima, sve dotle se dogmatizam nije istražio do njegova posljednjega skrovišta. To je pak moguće samo tako da se dopusti da inteligencija djeluje u svojoj cijeloj, a ne u svojoj podijeljenoj zakonitosti.

Takav je idealizam prema tome nedokazan i nedokažljiv. On protiv dogmatizma nema drugoga oružja osim uvjeravanja da ima pravo; a protiv višega dovršenoga kriticizma ništa osim nemoćna gnjeva i tvrdnje da se ne može ići dalje, uvjeravanje da izvan njega nema više tla, da čovjek njemu[1] odavle postaje nerazumljiv i slično, što sve ništa ne znači.

Naposljetku se u jednome takvom sistemu postavljaju samo oni zakoni prema kojima se pomoću rasudne moći, koja prosto supsumira, određuju samo objekti vanjskoga iskustva. No to je najmanji dio umskoga sistema. Stoga taj polovični kriticizam, jer mu nedostaje uvid u cijeli postupak uma, na području praktičkoga uma i refleksivne rasudne moći tapka tako slijepo naokolo kao kakav prosti nesamostalan čovjek i isto tako prostodušno pripisuje njemu samome potpuno nerazumljive izraze.*

---

[1] Prvi otisak: da čovjek onda njemu.

* Takav kritički idealizam postavio je gospodin prof. Beck u svome »Enzig möglicher Standpunkt usw.« (Jedino moguće stajalište itd.). Bez obzira na to što ja u tome pogledu nalazim gore

Metodu potpunoga transcendentalnog idealizma što ga postavlja nauka o znanosti već sam jedanput posve jasno razložio na drugom mjestu.* Ja sebi ne mogu razjasniti kako se ono razlaganje nije moglo razumjeti; dovoljno je što uvjeravaju da ga nisu razumjeli.

Prema tome sam prinuždén da rečeno još jedanput kažem, pa ću podsjetiti da u toj znanosti sve zavisi od razumijevanja baš te stvari.

Ovaj idealizam polazi od jednoga jedinog osnovnog zakona uma, koji on dokazuje neposredno u svijesti. On pri tome postupa ovako: On poziva slušaoca ili čitaoca da sa slobodom pomišlja izvjestan pojam. Ako to učini, on će vidjeti da je prinuždén postupati na izvjestan način. Ovdje valja razlikovati dvoje: zahtijevani akt mišljenja; on se izvršava pomoću slobode, a tko ga ne izvrši, ne vidi ništa od onoga što pokazuje nauka o znanosti: i nužni način kako se on ima izvršiti; ovaj je osnovan u prirodi inteligencije i ne zavisi od

---

prekoravane nedostatke, ipak me to ne sprečava da tomé čovjeku koji se iz zbunjenosti našega doba samostalno uzdigao do uvida da Kantova filozofija ne naučava dogmatizam, nego transcendentalni idealizam, i da prema njoj objekt nije ni sasvim, ni napola dan, nego da se on pravi, javno odam poštovanje koje mu pripada, i da očekujem od vremena da se on još više uzdigne. Navedeni spis smatram za najsvrsishodniji dar koji se mogao dati našemu vijeku, pa ga onima koji iz mojih spisa hoće da studiraju nauku o znanosti preporučujem kao najbolju pripravu. On ne vodi na put toga sistema, ali razara najjaču zapreku koja tolikima zatvara taj put. Tonom onoga spisa osjećali su se uvrijeđeni, a još nedavno zahtijevao je neki dobronamjerni[1] recenzent u nekome glasovitom žurnalu jasnim riječima: crustula, elementa velit ut discere prima. Ja sa svoje strane nalazim da je ton onoga spisa čak još preblag, jer uistinu ne uviđam kakvu bi još zahvalnost trebalo imati prema izvjesnim piscima za to što su jedan decenij i više najduhovitiju i najuzvišeniju nauku zapletali i ponižavali, i zašto bi čovjek najprije morao izmoliti dopuštenje da bi mogao imati pravo. Zbog spremnosti s kojom se taj isti pisac u drugome društvu za koje je on previše dobar obara na knjige za koje mu je njegova vlastita savjest morala reći da ih ne razumije, i da ne može pravo znati kako duboko ide stvar, mogu da ga žalim samo zbog njega samoga.

* U spisu: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre (O pojmu nauke o znanosti), Weimar 1794.

[1] Prvi otisak: nedostaje riječ »dobronamjerni«.

volje; on je nešto nužno, ali što se javlja samo u slobodnoj radnji i pri slobodnoj radnji; nešto nađeno, ali čije je nalaženje uvjetovano slobodom.

Utoliko idealizam ukazuje u neposrednoj svijesti na ono što tvrdi. No prosta je pretpostavka da je ona nužnost osnovni zakon cijeloga uma, da se iz njega dade izvesti cijeli sistem naših nužnih predodžbi, ne samo o svijetu, kao što se njegovi objekti određuju rasudnom moći koja supsumira i reflektira, nego i od nas samih kao slobodnih i praktičnih bića pod zakonima. Tu pretpostavku on treba dokazati zbiljskim izvođenjem, a upravo u tome se sastoji njegov pravi posao.

Pri tome on postupa ovako: On pokazuje da ono isprva kao osnovno načelo postavljeno i neposredno u svijesti dokazano nije moguće a da se ujedno ne dogodi nešto drugo, ovo drugo pak ne a da se ujedno ne dogodi nešto treće; sve dotle dok uvjeti onoga isprva postavljenoga nisu potpuno iscrpeni i dok to nije prema svojoj mogućnosti potpuno shvatljivo. Njegov je tok neprekidno napredovanje od uvjetovanoga k uvjetu; svaki uvjet postaje opet nečim uvjetovanim[1], pa treba potražiti njegov uvjet.

Ako je pretpostavka idealizma ispravna i ako se u izvođenju ispravno zaključivalo, kao posljednji rezultat, kao skup svih uvjeta onoga što je najprije postavljeno, mora proizaći sistem svih nužnih predodžbi ili cjelokupno iskustvo, koje se poređivanje i ne čini u samoj filozofiji, nego tek naknadno.

Idealizam nema naime u vidu ovo iskustvo kao njemu već otprije poznati cilj do kojega mora stići; on u svom postupka ne zna ništa o iskustvu i uopće se ne obazire na nj; od svoje početne tačke ide on dalje po svome pravilu, ne brinući se što će na koncu proizaći. Pravi kut od kojega on ima da povuče svoj pravac, njemu je dan; da li mu je potrebna još jedna tačka prema kojoj treba da vuče? Ja mislim da su mu ujedno dane sve tačke njegove linije. Vama je zadan određen broj i vi naslućujete da je on produkt izvjesnih faktora. Vi dakle samo prema pravilu koje vam je dobro poznato imate da potražite produkt tih faktora. Slaže li se on sa zadanim brojem, pokazat će se tek poslije, kad imate produkt.

[1] Prvi otisak: uvjetom opet postaje nešto uvjetovano.

Zadani je broj cjelokupno iskustvo; faktori su — ono u svijesti dokazano kao i zakoni mišljenja; multipliciranje je filozofiranje. Oni koji vam savjetuju da kod filozofiranja uvijek jedno oko treba da imate upravljeno i na iskustvo, savjetuju vam da faktore ponešto promijenite i da ponešto neispravno multiplicirate, kako bi proizašli brojevi koji se slažu; postupak koji je tako nepošten kao i plitak.

Ukoliko se pogledaju oni posljednji rezultati idealizma, kao takvi, kao posljedice umovanja, oni su ono apriorno u ljudskome duhu; a ukoliko se to isto gleda kao u iskustvu dano, ako se umovanje i iskustvo zaista slažu, zove se aposteriorno. Ono apriorno i ono aposteriorno za potpuni idealizam nije nešto dvovrsno, nego posve jednovrsno; ono se samo promatra s dvije strane, pa se razlikuje samo po načinu kako se dolazi do njega. Filozofija anticipira cjelokupno iskustvo, pomišlja ga samo kao nužno, pa je utoliko u poredbi sa zbiljskim iskustvom a priori. A posteriori ono je broj ukoliko se smatra kao zadan; a priori isti broj ukoliko se kao produkt izvuče iz faktora. Tko o tome drukčije misli, taj sam ne zna što govori.

Ako se rezultati neke filozofije ne slažu s iskustvom, ta je filozofija zacijelo neispravna, jer nije ispunila svoje obećanje da će cjelokupno iskustvo izvesti i objasniti iz nužnoga djelovanja inteligencije. Ili je onda pretpostavka transcendentalnoga idealizma uopće netačna, ili se s njime samo u izvjesnome prikazivanju, koje ne daje ono što je trebalo, neispravno postupalo. Kako dakle zadatak da se iskustvo objasni na osnovi njegova razloga leži u ljudskome umu; kako nitko uman neće prihvatiti da u njemu može ležati neki zadatak kojega je rješenje upravo nemoguće; kako ima samo dva puta da se on riješi, put dogmatizma i put idealizma, a prvome bezuvjetno treba dokazati da ne može izvršiti što obećava: onda će se odlučni mislilac uvijek odlučiti za ovo potonje, da se čovjek zabunio samo u zaključivanju i da je pretpostavka o sebi zacijelo ispravna, pa se nikakvim neuspjelim pokušajem neće moći spriječiti da to opet pokuša, dok konačno ipak jednom ne uspije.

Kako vidimo, put ovoga idealizma ide do cjelokupnoga iskustva od nečega što se javlja u svijesti, ali samo prema nekome slobodnom aktu mišljenja. Ono što leži između toga dvoga, njegovo je pravo tlo. Nije ono činjenica svijesti, ne

pripada ono opsegu iskustva. Kako bi se nešto takvo moglo zvati filozofija, jer ona ima da pokaže razlog iskustva, ali razlog nužno leži izvan obrazloženoga. Ono je nešto slobodnim, ali zakonitim mišljenjem proizvedeno. Ovo će odmah biti posve jasno kad još jedanput pobliže razmotrimo osnovnu tvrdnju idealizma.

Ono što se apsolutno postulira nije moguće, dokazuje on, bez uvjeta nečega drugoga, ovo ne bez uvjeta nečega trećega itd.; dakle od svega što on postavlja, ništa nije pojedinačno moguće, nego svaka je pojedinačnost samo u sjedinjenju sa svime. Tako dakle prema njegovoj vlastitoj tvrdnji dolazi u svijesti samo cjelina, a ta je cjelina upravo iskustvo. On hoće da tu cjelinu pobliže upozna, zato je mora analizirati, i to ne slijepim tapkanjem naokolo, nego prema određenome pravilu kompozicije, tako da on vidi kako ta cjelina nastaje pred njegovim očima. On to može, jer može da apstrahira; jer u slobodnu mišljenju na svaki način može da shvati ono pojedinačno sâmo. U svijesti javlja se naime ne samo nužnost predodžbi, nego i njihova sloboda; a ta sloboda opet može da postupa ili zakonito ili po pravilima.[1] Cjelina mu je dana na gledištu nužne svijesti; on je nalazi kao što nalazi samoga sebe. Samo taj red koji je nastao sastavljanjem toga cijeloga proizvodi se slobodom. Tko se laća toga akta slobode, taj ne postaje svjestan i, tako reći, udara temelj novom području u svojoj svijesti. Tko ga se ne laća, za njega i ne postoji ono što je uvjetovano njime. Kemičar sastavlja neko tijelo, recimo izvjestan metal, od njegovih elemenata. Običan čovjek vidi dobro mu poznati metal: kemičar vezu[2] tih određenih elemenata. Zar obojica vide nešto drugo? Ne bih rekao; oni vide isto, samo na drugi način. Ono kemičarovo jest a p r i o r n o, on vidi ono pojedino: ono u obična čovjeka jest a p o s t e r i o r i, on vidi cjelinu. Pri tome je samo ova razlika: Kemičar mora najprije analizirati cjelinu prije nego što je može komponirati, jer ima posla s predmetom kojega pravilo sastava ne može poznavati prije analize; ali filozof može komponirati bez prethodne analize, jer već poznaje pravila svoga predmeta, uma.

---

[1] Po volji (?)

[2] Prvi otisak: vezu tijela i određenih.

Prema tome sadržaju filozofije ne pripada drugi realitet osim realiteta nužnoga mišljenja, pod uvjetom da se hoće misliti nešto o razlogu iskustva. Inteligencija se dade pomišljati samo kao djelatna, a dade se pomišljati samo kao na ovaj određeni način djelatna, tvrdi filozofija. Taj joj je realitet potpuno dovoljan, jer iz filozofije[1] proizlazi da uopće nema drugoga realiteta.

Nauka o znanosti hoće, eto, da postavi sada opisani potpuni kritički idealizam. Ono naposljetku rečeno sadržava njezin pojam, i ja o njemu ne želim da čujem nikakve prigovore, jer ono što ja hoću da činim, nitko ne može bolje znati nego ja sam. Pokazivanje na nemogućnost neke stvari koja se realizira i koja je djelomice već realizirana, samo je smiješno. Čovjek se ima držati samo izvođenja i ispitati da li to izvođenje ispunjava ono što je obećalo.

---

[1] Prvi otisak: iz nje.

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING

SISTEM TRANSCENDENTALNOGA IDEALIZMA*

Iz rukopisa prijevoda Viktora D. Sonnenfelda

UVOD

1

POJAM TRANSCENDENTALNE FILOZOFIJE

1. Sve se znanje osniva na podudaranju nečega objektivnoga s nečim subjektivnim. Jer čovjek *zna* samo ono istinito; istina se pak općenito sastoji u podudaranju predodžbi s njihovim predmetima.

2. Skup svega samo *objektivnoga* u svom znanju možemo nazvati prirodom; skup svega *subjektivnoga* neka se zove *ja* ili *inteligencija.* Oba su pojma međusobno oprečna. Inteligencija se prvobitno pomišlja samo kao ono predočivalačko. priroda naprosto kao ono predočivo, prva kao svjesno, druga kao besvjesno. U svakom je *znanju,* međutim, nužno uzajamno poklapanje obaju (svjesnoga i onoga po sebi besvjesnoga); zadatak je da se to poklapanje razjasni.

3. U samom znanju — *budući da* ja znam — jest ono objektivno i subjektivno tako sjedinjeno da se ne može reći kojemu od obojega pripada prioritet. Ovdje nema nikakvo prvo i nikakvo drugo, oboje su istodobno i jedno. Čim taj identitet *hoću da razjasnim*, morao sam ga već *ukinuti.* Da ga razjasnim, nužno moram, jer mi osim ona dva faktora znanja (kao princip razjašnjenja) inače ništa drugo nije dano, jednome dati prednost ispred drugoga, poći od jednoga da od njega dođem do drugoga. Od *kojega* od obaju polazim, to zadatkom nije određeno.

* System des transzendentalen Idealismus

4. Prema tome su moguća samo dva slučaja:

A. *Ili* se ono objektivno *čini prvim, pa se pitamo: kako mu pridolazi ono subjektivno koje se podudara s njime?*

Pojam subjektivnoga nije sadržan u pojmu objektivnoga, naprotiv, oba se međusobno isključuju. Ono subjektivno mora dakle *pridoći* onome objektivnome. U pojmu prirode ne leži da opstoji i nešto inteligentno što je predočuje. Priroda bi, tako se čini, opstojala i onda kad ne bi bilo ničega da je predočuje. Zadatak se dakle može izraziti i *ovako:* Kako prirodi pridolazi inteligencija, ili kako priroda dolazi do toga da se ona predočuje?

Taj zadatak uzima prirodu ili ono *objektivno* kao *prvo.* To je dakle bez sumnje zadatak *prirodne znanosti,* koja čini isto. Da se prirodna znanost zaista — a da to ne zna — bar približava rješenju tog zadatka, to se ovdje samo ukratko može pokazati.

Ako sve znanje ima, tako reći, dva pola koji se uzajamno pretpostavljaju i zahtijevaju, onda oni sebe moraju tražiti u svim znanostima; stoga nužno moraju biti *dvije* osnovne znanosti, pa mora biti nemoguće da čovjek pođe od jednog pola a da ne bude natjeran na drugi. Dakle nužna je tendencija svake *prirodne znanosti* da se od prirode dođe do inteligencije. To i ništa drugo osnovom je nastojanju da se u prirodne pojave unese *teorija.* Najviša savršenost prirodne znanosti bilo bi potpuno spiritualiziranje svih prirodnih zakona u zakone predočivanja i mišljenja. Fenomeni (ono materijalno) moraju potpuno nestati, a samo zakoni (ono formalno) ostaju. Otuda dolazi da ovoj u samoj prirodi nestaje utoliko više što sami fenomeni postaju utoliko spiritualniji i da naposljetku sasvim nestaju, ukoliko više probije ono zakonito. Optički fenomeni nisu ništa drugo nego neka geometrija, čije linije povlači svjetlo, i već samo to svjetlo dvosmislenog je materijaliteta. U pojavama magnetizma već se gubi svaki materijalni trag, a od fenomena gravitacije, što ga čak istraživači prirode mogu da shvate samo kao neposredno spiritualno djelovanje, ne preostaje ništa osim njihova zakona, čije je izvođenje u velikome mehanizam nebeskih gibanja. Savršena teorija prirode bila bi ona po kojoj bi se cijela priroda razriješila u neku inteligenciju. Mrtvi i besvjesni produkti prirode samo su njeni neuspjeli pokušaji da reflektira samu sebe, a takozvana mrtva priroda uopće je nezrela inteligencija, stoga

još besvjesno inteligentni karakter već izbija u njenim fenomenima. Najviši cilj, da samoj sebi postane posve objektom, postiže priroda tek najvišom i posljednjom refleksijom, koja nije ništa drugo nego čovjek ili općenitije ono što mi nazivamo umom, a s pomoću kojega se priroda najprije vraća potpuno u samu sebe, pa time postaje očigledno da je priroda iskonski identična s onim što se u nama spoznaje kao ono inteligentno i svjesno.

To neka bude dovoljno da dokaže kako prirodna znanost ima nužnu tendenciju da prirodu napravi inteligentnom; upravo tom tendencijom ona postaje *prirodnom filozofijom*, koja je jedna od dviju nužnih osnovnih znanosti filozofije.[1]

B. *Ili se ono subjektivno čini prvim, pa je zadatak ovaj: kako pridolazi ono objektivno što se podudara s njime?*

Ako se sve znanje osniva na tom podudaranju (1), zadatak je da se to podudaranje razjasni bez sumnje najviši za sve znanje, pa ako je filozofija, kao što se općenito priznaje, najviša i najvrhovnija od svih znanosti, to je bez sumnje *glavni zadatak filozofije.*

No zadatak zahtijeva samo razjašnjenje tog poklapanja uopće i ostavlja posve neodređenim od čega to razjašnjenje polazi, što treba da napravi prvim, a što drugim. Kako su sebi međutim obje opreke uzajamno nužne, rezultat operacije mora biti isti, od koje se god tačke pođe.

Da se ono *objektivno* učini prvim i da se ono subjektivno izvede iz njega, to je, kao što smo upravo pokazali, zadatak *prirodne filozofije.*

Ako dakle opstoji *transcendentalna filozofija,* preostaje joj samo suprotni pravac, da pođe od *subjektivnoga kao onoga prvoga i apsolutnoga i da dade da ono objektivno nastane iz njega.* Dakle na ta dva moguća pravca razdijelile su se prirodna i transcendentalna filozofija, pa ako *svaka* filozofija mora ići za tim da *ili* od prirode napravi inteligenciju ili od inteligencije prirodu, onda je transcendentalna filozofija, koja ima ovaj potonji zadatak, *druga nužna osnovna znanost filozofije.*

---

[1] Dalje izvođenje pojma prirodne filozofije i njezine nužne tendencije valja potražiti u piščevim spisima: *Nacrt sistema prirodne filozofije,* u vezi s *Uvodom* za taj nacrt, i u razjašnjenjima koja će sadržavati prvi svezak *Časopisa* za spekulativnu fiziku.

3
PRETHODNA RAZDIOBA TRANSCENDENTALNE FILOZOFIJE

Ova je razdioba *prethodna*, jer se principi razdiobe mogu izvesti tek u samoj znanosti.

Vraćamo se na pojam znanosti.

Transcendentalna filozofija ima da razjasni kako je znanje uopće moguće, pretpostavljajući da se ono subjektivno u njemu prihvaća kao ono dominantno ili prvo.

Nije to dakle ni pojedinačni dio ni poseban predmet znanja, nego *samo* znanje i znanje *uopće*, što ona sebi čini objektom.

No, sve se znanje, međutim, reducira na izvjesna iskonska uvjerenja ili iskonske predrasude; ta pojedina uvjerenja mora transcendentalna filozofija svesti na jedno prvotno uvjerenje; to jedno uvjerenje, iz kojega se izvode sva ostala, izražava se u *prvom principu te filozofije*, a zadatak da se takav nađe ne znači ništa drugo nego da se nađe ono apsolutno-izvjesno, kojim se posreduje svaka druga izvjesnost.

Razdioba same transcendentalne filozofije određuje se s pomoću onih iskonskih uvjerenja na koja se vrijednost poziva. Ta se uvjerenja moraju najprije potražiti u običnom razumu. Ako se čovjek, dakle, postavi natrag na stajalište običnog nazora, on uvjerenja koja slijede nalazi duboko ukorijenjena u ljudskom razumu.

A. Da ne samo nezavisno od nas opstoji svijet stvari izvan nas nego i to da se naše predodžbe s njima tako podudaraju, da na stvarima nema *ništa drugo* nego što mi sebi na njima predočujemo. Prisila u našim objektivnim predodžbama razjašnjava se iz toga što su stvari nepromjenljivo određene, a tom određenošću stvari posredno su određene i naše predodžbe. Tim prvim i iskonskim uvjerenjem određen je prvi zadatak filozofije: da se razjasni kako se predodžbe apsolutno mogu podudarati s predmetima koji egzistiraju posve nezavisno od njih. Budući da se na pretpostavci da su stvari upravo ono što mi na njima spoznajemo, dakle da mi stvari u svakom slučaju spoznajemo, osniva mogućnost svakog iskustva (jer što bi bilo iskustvo i kuda bi npr. fizika zabludjela bez one pretpostavke apsolutnog identiteta

bitka i pojavljivanja?) — zato je rješenje tog zadatka identično s *teorijskom* filozofijom, koja ima da ispita mogućnost iskustva.

B. Drugo također prvotno uvjerenje jest da predodžbe koje *bez nužnosti* nastaju u nama *s pomoću slobode* prelaze iz svijeta misli u zbiljski svijet i da mogu postići objektivan realitet.

Ovo je uvjerenje oprečno prvome. Prema prvome prihvaća se: predmeti su *nepromjenljivo određeni*, a po njima naše predodžbe; prema drugome: predmeti su *promjenljivi*, i to s pomoću kauzaliteta predodžbi u nama. Prema prvom uvjerenju opstoji prijelaz iz zbiljskog svijeta u svijet predodžbe ili određivanja predodžbe s pomoću nečeg objektivnoga, prema drugome prijelaz iz svijeta predodžbe u zbiljski ili određivanje objektivnoga s pomoću (slobodno skrojene) predodžbe u nama.

Ovim drugim uvjerenjem određen je drugi problem, tj. ovaj: kako se nešto što je objektivno dade promijeniti s pomoću nečega prosto pomišljenoga, tako da se potpuno podudara s pomišljenim.

Kako se na ovoj pretpostavci osniva mogućnost svakog slobodnog djelovanja, rješenje je ovog zadatka *praktička* filozofija.

C. Ipak, mi vidimo da su nas oba ova problema zaplela u protivurječje. Prema B zahtijeva se neko gospodstvo misli (onoga idealnoga) nad osjetilnim svijetom; ali kako je takvo gospodstvo moguće ako je (prema A) predodžba već u svom postanju samo ropkinja objektivnoga? Obratno, ako je zbiljski svijet nešto posve nezavisno od nas, prema čemu se (kao njegovoj praslici) (prema A) mora upravljati naša predodžba, neshvatljivo je onda kako se opet zbiljski svijet može upravljati prema predodžbama u nama (prema B). Jednom riječju: kraj teorijske izvjesnosti gubi se praktička, kraj praktičke pak teorijska; nemoguće je da istodobno bude u našoj spoznaji istina, a u našem htijenju realitet.

To se protivurječje mora razriješiti, ako uopće ima filozofije — a rješenje tog problema ili odgovor na pitanje: *kako se predodžbe mogu pomišljati kao takve da se istodobno upravljaju prema predmetima, a predmeti kao takvi da se upravljaju prema predodžbama?* nije prvi, ali je *najviši* zadatak transcendentalne filozofije.

Lako je uvidjeti da se taj problem ne može riješiti ni u teorijskoj ni u praktičkoj filozofiji, nego u jednoj višoj, koja je spojni srednji član obiju, pa nije ni teorijska ni praktička, nego *oboje* ujedno.

Kako se istodobno objektivni svijet prilagođuje predodžbama u nama, a predodžbe objektivnom svijetu, ne da se shvatiti, ako između oba svijeta, idealnoga i realnoga, ne opstoji neka *unaprijed određena harmonija.* Ipak i sama ta unaprijed određena harmonija ne da se pomišljati, ako djelatnost kojom je proizveden objektivni svijet nije iskonski identična s onom koja se očituje u htijenju, i obratno.

To je svakako *produktivna* djelatnost koja se očituje u htijenju; svako je slobodno djelovanje produktivno, samo *sa sviješću* produktivno. Ako se sada, zato što obje djelatnosti samo u principu imaju biti jedna, postavi da je ista djelatnost koja je u slobodnu djelovanju produktivna *sa sviješću,* u produciranju svijeta produktivna *bez svijesti,* onda je ona unaprijed određena harmonija zbiljska, a protivurječje riješeno.

Ako se postavi da se sve to zaista tako odnosi, onaj će iskonski identitet djelovati, koji djeluje u produciranju svijeta, s onom djelatnošću koja se očituje u htijenju, prikazivati u produktima prvoga, pa će se ti produkti morati da prikazuju kao produkti djelatnosti koja je istodobno *svjesna i besvjesna.*

Priroda, kako kao cjelina, tako i u svojim pojedinim produktima, morat će se pojaviti kao djelo proizvedeno sa sviješću, a ipak ujedno kao djelo najsljepljeg mehanizma; *ona je svršna, a da nije svršno razjašnjiva.* Filozofija *prirodnih svrha* ili teleologija jest dakle ona tačka sjedinjenja teorijske i praktičke filozofije.

D. Dosada se uopće postulirao samo identitet besvjesne djelatnosti koja je proizvela prirodu, i svjesne djelatnosti koja se očituje u htijenju, a da nije riješeno kamo pripada princip one prve djelatnosti, da li prirodi ili nama.

Ipak se sistem znanja može smatrati kao dovršen samo ako se on vrati u svoj princip. Transcendentalna filozofija bila bi dakle samo onda dovršena kad bi onaj *identitet* — najviše rješenje cijeloga njenog problema — mogla dokazati *u svom principu* (u jastvu).

Postulira se, dakle, da se u onome subjektivnome, *u samoj svijesti*, pokaže ona istodobno svjesna i besvjesna djelatnost.

Takva je djelatnost samo *estetička* djelatnost, pa se svako umjetničko djelo dade shvatiti kao produkt takve djelatnosti. Idejni svijet umjetnosti i realni svijet objekata produkti su dakle jedne te iste djelatnosti; sastajanje obiju (svjesne i besvjesne) *bez* svijesti daje zbiljski, a *sa* sviješću estetički svijet.

Objektivni svijet samo je prvobitna, još besvjesna poezija duha; opći organon filozofije — i završni kamen njezina cijelog svoda — *filozofija umjetnosti!*

4

ORGAN TRANSCENDENTALNE FILOZOFIJE

1. Objekt transcendentalnog razmatranja, koji je jedini neposredan, jest ono subjektivno (2); dakle jedini organ ove vrste, da se filozofira, jest unutrašnje osjetilo, a njezin je objekt takve vrste da čak ni onako kao objekt matematike ne može postati objektom vanjskog zrenja. Objekt matematike dakako također ne opstoji izvan znanja kao ni objekt filozofije. Cijela egzistencija matematike osniva se na zrenju, dakle ona i egzistira samo u zrenju, ali je samo to zrenje vanjsko. Tome pridolazi da matematičar ipak nikada nema neposredno posla sa samim zorom (konstrukcijom), nego samo s konstituiranjem, što se dakako izvanjski dade prikazati, dok filozof gleda samo na *sam akt konstrukcije*, koji je apsolutno unutrašnji.

2. Štaviše, objekti transcendentalne filozofije uopće ne egzistiraju, osim ukoliko se slobodno produciraju. Na tu produkciju nikoga ne možemo prisiliti, kao što vanjskim crtanjem nekog matematičkog lika možemo prisiliti da se on iznutra zorno promatra. I kao što se egzistencija matematičkog lika osniva na vanjskom osjetilu, tako se sav realitet nekog filozofskog pojma osniva samo na *unutrašnjem osjetilu*. Cijeli objekt te filozofije nije drugo nego djelovanje inteligencije prema određenim zakonima. To se djelovanje dade shvatiti samo vlastitim unutrašnjim zrenjem, a ovo je opet moguće

samo s pomoću produkcije. Ali to nije dosta. Kad filozofiramo čovjek je ne samo objekt nego uvijek istodobno i subjekt razmatranja. Za razumijevanje filozofije potrebna su dakle uvijek dva uvjeta, *prvo* da se čovjek nalazi u nekoj stalnoj djelatnosti, u nekom stalnom produciranju ovih izvornih radnja inteligencije, *drugo*, da se nalazi u stalnoj refleksiji na to produciranje, jednom riječju da uvijek ujedno bude ono što se motri (ono što producira) i ono što motri.

3. Tim stalnim duplicitetom produciranja i zrenja treba da postane objektom ono *što se inače ničim ne reflektira*. Ovdje se ne može dokazati ali se zacijelo kasnije može, da je to reflektiranje apsolutno besvjesnoga i neobjektivnoga moguće samo s pomoću *estetičkog akta* uobrazilje. Međutim nam je već iz ovoga što je dokazano očigledno da je filozofija *produktivna*. Filozofija se, dakle, kao i umjetnost osniva na produktivnoj moći, a razlika obiju samo na različitom pravcu produktivne snage. Jer, dok se produkcija u umjetnosti upravlja prema vani, da s pomoću produkata reflektira ono besvjesno, upravlja se filozofijska produkcija neposredno prema unutar, da ga reflektira u intelektualnom zrenju. Pravi smisao kojim se mora shvatiti ova vrsta filozofije jest dakle *estetički*, a upravo zato filozofija umjetnosti je pravi organon filozofije (3).

Iz obične zazbiljnosti ima samo dva izlaza, poezija, koja nas stavlja u neki idealni svijet, i filozofija, koja daje da zbiljski svijet pred nama posve iščezne. Ne uviđamo zašto bi smisao za filozofiju imao biti upravo općenitije proširen nego smisao za poeziju, osobito među klasom ljudi koji su, bilo pamćenjem (ništa ne ubija neposrednije ono produktivno) bilo mrtvom spekulacijom, koja uništava svaku uobrazilju, potpuno izgubili estetički organ.

4. Nepotrebno je zadržavati se na otrcanim frazama o smislu istine, o potpunoj bezbrižnosti zbog rezultata, premda bismo se mogli pitati koje bi drugo uvjerenje još moglo biti sveto onome koji zahtijeva ono najizvjesnije (da izvan nas ima stvari). Prije možemo baciti još jedan pogled na takozvane zahtjeve običnog razuma.

Obični razum u stvarima filozofije nema nikakvih zahtjeva, osim onih što ih ima svaki predmet istraživanja, tj. da se on potpuno razjasni.

Ne radi se možda o tome da se dokaže da je istina ono što on smatra istinitim, nego samo o tome da se otkrije neminovnost njegovih varki. Ostaje pri tome da objektivni svijet pripada samo nužnim ograničenjima koja omogućuju samosvijest (ono ja jesam); za obični je razum dovoljno ako se opet iz samoga ovog nazora izvede nužnost njegova nazora.

U tu svrhu nužno je ne samo da se razjasni unutrašnji mehanizam naše duševne djelatnosti, da se otkrije mehanizam nužnog predočivanja, nego i da se pokaže po kojoj je osebujnosti naše prirode nužno da nam se ono što samo u našem zrenju ima realitet reflektira kao nešto što opstoji izvan nas.

Kao što prirodna znanost proizvodi idealizam iz realizma, zato što prirodne zakone spiritualizira u zakone inteligencije, ili materijalnome dodaje ono formalno (1), tako transcendentalna filozofija proizvodi realizam iz idealizma tako *da zakone inteligencije materijalizira u prirodne zakone,* ili da onome formalnome dodaje ono materijalno.

PRVI GLAVNI ODSJEK

O PRINCIPU TRANSCENDENTALNOG IDEALIZMA

PRVI ODSJEK

O NUŽNOSTI I KAKVOĆI NAJVIŠEG PRINCIPA ZNANJA

1. Međutim, prihvaćamo kao hipotezu da je u našem znanju uopće *realitet,* pa se pitamo: što su uvjeti tog realiteta? Ima li u našem znanju *zaista* realiteta, zavisit će od toga daju li se ti isprva izvedeni uvjeti kasnije zaista pokazati.

Ako se svako znanje osniva na podudaranju objektivnoga i subjektivnoga (Uvod 1) cijelo se naše znanje sastoji od sudova koji nisu *neposredno* istiniti, koji svoj realitet uzimaju od nečega drugoga.

Prosto sastavljanje subjektivnoga sa subjektivnim ne udara temelj pravom znanju. I obratno, pravo znanje pretpostavlja sastajanje opreka čije sastajanje može biti samo nešto *posredovano.*

U našem znanju mora dakle biti nešto što općenito posreduje i što je jedina osnova znanja.

2. Prihvaća se hipoteza da je u našem znanju neki *sistem,* tj. da je ono cjelina koja sebe samu nosi i koja se slaže u

samoj sebi. Skeptik poriče tu pretpostavku kao i prvu, a ona se kao i ona prva dade dokazati samo činom. — A što bi bilo, kad bi i naše znanje, kad bi cijela naša priroda u sebi samoj bila protivurječna? — Dakle, samo ako *pretpostavimo* da je naše znanje neka izvorna cjelina, čiji nacrt ima da bude sistem filozofije, unaprijed se opet pitamo za uvjete te cjeline.

Kako svaki pravi sistem (kao npr. sistem građevine svijeta) osnovu svog opstojanja mora imati u *sebi samome*, tako princip znanja, ako ima neki njegov sistem, *mora ležati unutar njega samoga.*

3. *Taj princip može biti samo jedan.* Jer svaka je istina apsolutno *jednaka* sebi. Zacijelo može biti stupnjeva vjerojatnosti, istina nema stupnjeva; što je istinito, jednako je istinito. Da bi istina svih sudova znanja bila apsolutno jednaka, nemoguće je, ako ti sudovi svoju istinu uzimaju od različitih principa (članova posredovanja), dakle u svakom znanju mora biti samo jedan princip (koji posreduje).

4. Taj je princip posredno ili indirektno princip neke znanosti, ali neposredno i direktno samo princip *znanosti sveg znanja* ili transcendentalne filozofije.

Zadatak da postavimo znanost *znanja,* tj. takvu koja ono subjektivno čini prvim i najvišim, nagoni nas dakle neposredno na neki najviši princip svakog znanja.

Svi prigovori protiv takva *apsolutno* najvišeg principa znanja odbačeni su već pojmom transcendentalne filozofije. Svi ti prigovori potječu samo otuda što se ne vidi ograničenost prvog zadatka te znanosti, koja odmah na početku apstrahira od svega objektivnoga, a ostavlja samo ono subjektivno.

O nekom apsolutnom principu *bitka* nema ni govora, jer protiv toga vrijede svi izneseni prigovori, nego se radi o apsolutnom pricipu *znanja.*

No sada je očito da uopće nikada ne bi moglo doći do nekog znanja, čak ni do pojedinačnoga, kad ne bi bilo apsolutne granice znanja — *nešto* što nas, čak da ga i nismo svjesni, u znanju apsolutno sputava i veže, i što nam, *dok mi znamo* i ne postaje objektom, upravo zato što je *princip* svakog znanja.

Transcendentalni filozof ne pita: koja posljednja osnova našeg znanja leži *izvan* njega? nego: što je ono posljednje *u*

samom našem znanju, iz čega mi ne možemo izaći? — On traži princip znanja *unutar znanja* (dakle taj je princip sam nešto što se može znati).

Tvrdnja da ima neki najviši princip znanja nije kao ona, da ima neki apsolutni princip bitka, nije *pozitivna*, nego *negativna* tvrdnja, koja ograničava i u kojoj leži samo toliko: ima nešto posljednje od kojega počinje sve znanje, a s onu stranu toga nema *znanja*.

Budući da transcendentalni filozof (Uvod 1) sebi svagdje čini objektom ono subjektivno, zato on samo i tvrdi da subjektivno *za nas* ima neko *prvo* znanje; ima li, apstrahirano od nas, s onu stranu tog *prvog* znanja uopće još nešto, za to on prethodno ne mari i o tome mora da odluči ono što kasnije slijedi.

To *prvo znanje* za nas je dakle bez sumnje znanje o nama samima ili samosvijest. Kad idealist to znanje učini principom filozofije, to je primjereno ograničenosti njegova cijelog zadatka, koji osim subjektivnoga u znanju nema ništa za objekt. Da je samosvijest čvrsta tačka za koju je *za nas* vezano sve, za to nije potreban dokaz. No da bi ta samosvijest mogla biti samo modifikacija jednog višeg bitka (možda jedne više svijesti, a ova jedne još više i tako dalje u beskonačnost) jednom riječju da bi još i samosvijest mogla biti uopće nešto što se *dade razjasniti*, razjašnjivo iz nečega, o čemu mi ništa *ne možemo* znati, jer se tek s pomoću samosvijesti pravi cijela sinteza našeg znanja — to se nas kao transcendentalnih filozofa ništa ne tiče; jer samosvijest nama nije neka vrsta *bitka*, nego jedna vrsta znanja, i to najviša i krajnja, koja uopće opstoji za nas.

Čak se — da idemo još dalje — dade dokazati, a dijelom je gore (Uvod 1) već dokazano da mi, sve ako se ono *objektivno* hotimice postavi kao prvo, ipak nikada ne izlazimo *iz* samosvijesti. Mi u svojim razjašnjavanjima ili bivamo natjerani natrag u beskonačnost, od obrazloženja k razlogu, ili moramo hotimice prekinuti niz tako da prihvatimo nešto apsolutno što je sebi samo uzrok i učinak — subjekt i objekt, a kako je to iskonski moguće samo s pomoću samosvijesti, — to treba da opet samosvijest postavimo kao ono prvo; to se događa u prirodnoj znanosti, za koju bitak nije prvobitan kao ni za transcendentalnu filozofiju (v. Nacrt sistema prirodne filozofije, str. I, III, d. O. — A.) i koja jedini realitet stav-

lja u ono apsolutno koje je uzrok i učinak samoga sebe — u apsolutni identitet subjektivnog i objektivnoga, što mi nazivamo prirodom i što u najvišoj potenciji opet nije ništa drugo nego samosvijest.

Dogmatizam kojemu je *bitak* ono prvobitno može uopće da razjašnjava samo s pomoću beskonačnog regresa; jer niz uzroka i učinaka, po kojemu teče njegovo razjašnjavanje, mogao bi se završiti samo nečim što je ujedno uzrok i učinak samoga sebe; ali upravo time pretvorio bi se u *prirodnu znanost*, koja se u svojoj dovršenosti i sama opet vraća na princip transcendentalnog idealizma. (Konsekventni dogmatizam egzistira samo u spinozizmu; ali s druge strane spinozizam može kao realan sistem dalje opstojati samo kao *prirodna znanost*, čiji posljednji rezultat opet postaje principom transcendentalne filozofije.)

Iz svega toga očigledno je da je samosvijest međa i do beskonačnosti proširenog horizonta i da u svakom pravcu ostaje ono najviše. Za sadašnju svrhu međutim nisu potrebne ove dalekosežne misli, nego samo refleksija o smislu našeg prvog zadatka. Svatko će bez sumnje prihvatiti da je umovanje koje slijedi razumljivo i evidentno.

Prije svega meni je samo do toga da u samo svoje znanje unesem neki sistem i da *unutar samog znanja* potražim ono čime je određeno svako pojedino znanje. No ono čime je u mom znanju određeno sve, bez sumnje je znanje *o meni samome*. Kako svoje znanje hoću da obrazložim samo u *njemu samome* ja sebe dalje pitam za posljednji razlog onog prvog znanja (samosvijesti) koji, ako takva ima, nužno mora ležati *izvan* znanja. Samosvijest je svijetla tačka u cijelom sistemu znanja, ali ona svijetli samo prema naprijed, a ne prema natrag. Sve ako se i dopusti da je ta samosvijest samo modifikacija nekoga od sebe nezavisnog bitka, što dakako nikakva filozofija ne može učiniti shvatljivim, za mene ona sada nije nikakva vrsta bitka, nego *vrsta znanja* i *samo u tom kvalitetu promatram je ovdje*. Ograničenošću mog zadatka, koje me do beskonačnosti unatrag zatvara u krug znanja, postaje mi samosvijest nečim samostalnim i apsolutnim principom — ne svakog bitka, nego *svakog znanja*, jer *svako* znanje (ne samo moje) mora poći od nje. Da je znanje uopće, da je naročito ovo *prvo znanje* zavisno od neke egzistencije koja je od njega nezavisna, to još ni jedan dogmatičar nije dokazao. Dosad

je isto tako *moguće* da je svaka egzistencija samo modifikacija znanja, kao što je moguće i to da je svako znanje samo modifikacija egzistencije. No posve apstrahirano od toga, posve bez obzira na to da li je uopće ono nužno egzistencija, a znanje samo akcidencija egzistencije — *za našu znanost* postaje znanje samostalno upravo time što ga uzimamo na razmatranje naprosto onako kako je osnovano *u samome sebi*, tj. ukoliko je naprosto subjektivno.

Da li je znanje apsolutno samostalno, može ostati neriješeno sve dotle dok se s pomoću same znanosti ne riješi može li se pomišljati nešto što se ne da izvesti iz samog tog znanja.

Samom zadatku ili naprotiv *određenju* zadatka dogmatičar ništa ne može prigovoriti već zato što svoj zadatak mogu posve hotimično ograničiti, ali ga samo ne mogu hotimice *proširiti* na nešto što nikada, kao što se unaprijed dade uvidjeti, ne može pasti u sferu mog znanja, kao posljednja osnova znanja izvan znanja. Jedini je mogući prigovor tome da tako određeni zadatak nije zadatak filozofije, da njegovo rješenje nije filozofija.

No, što je filozofija, to je upravo ono dosad neriješeno pitanje, čiji odgovor može biti samo rezultat same filozofije. *Da* je rješenje tog zadatka filozofija, na to se može odgovoriti samo samim djelom, *tako da se s istim zadatkom ujedno riješe svi oni problemi koji su se odvajkada nastojali riješiti u filazofiji.*

Mi međutim tvrdimo s istim pravom s kojim dogmatičar tvrdi protivno, da je ono što se dosad razumijevalo pod filozofijom moguće samo kao znanost znanja, a za objekt ima ne *bitak*, nego *znanje;* prema tome njezin princip također ne može biti princip bitka, nego samo princip znanja. Treba da bi se od znanja došlo do bitka, iz znanja koje se isprva samo u svrhu naše znanosti *prihvatilo* kao samostalno, izvesti sve ono objektivno i da se znanje podigne do apsolutne samostalnosti, hoće li nama sigurnije poći za rukom nego dogmatičaru oprečni pokušaj da iz bitka koji je prihvaćen kao samostalan proizvede znanje, o tome mora odlučiti ono što slijedi.

5. Da se onim prvim zadatkom naše znanosti pokuša može li se od znanja kao takva (ukoliko je ono akt) naći neki prijelaz k onome objektivnome u njemu (koje nije akt, nego bi-

tak, opstojanje) — već tim zadatkom znanje je postavljeno kao samostalno; a samom zadatku ne da se prije eksperimenta ništa prigovoriti.

Dakle samim tim zadatkom ujedno je postavljeno da znanje ima *u sebi samome* apsolutan princip, a taj princip, koji leži unutar samog znanja, *treba ujedno da bude princip transcendentalne filozofije kao znanosti.*

Ipak, svaka je znanost cjelokupnost načela pod *određenom formom.* Ako bi dakle onim principom imao biti obrazložen cijeli sistem znanosti, onda mora on određivati ne samo *sadržaj,* nego i *formu* te znanosti.

Općenito se prihvaća da filozofiji pripada osebujna forma koja se naziva sistematičnom. Pretpostaviti tu formu kao neizvedenu može se u drugim znanostima koje već pretpostavljaju znanost znanosti, ali ne u samoj ovoj znanosti, koja ima za objekt upravo mogućnost jedne takve znanosti uopće.

Što je znanstvena forma uopće i kakvo joj je postanje? Na to se pitanje s pomoću nauke o znanosti mora odgovoriti za sve druge znanosti. No ta nauka o znanosti sama je već *znanost,* dakle bila bi potrebna nauka o znanosti nauke o znanosti, ali bi čak i ova opet bila znanost i tako u beskonačnost. — Pitamo se kako se dade razjasniti taj krug, jer je očigledno nerazrješiv?

Taj za znanost neizbježivi krug ne da se razjasniti ako iskonski nema svoje sijelo u *samom znanju* (objektu znanosti), naime tako da *iskonski sadržaj* znanja pretpostavlja *iskonsku formu* i obratno *iskonska forma* znanja njegov iskonski sadržaj i da oboje bude uzajamno uvjetovano. U tu svrhu morala bi se dakle u samoj inteligenciji naći tačka gdje istim nedjeljivim aktom najiskonskijeg znanja nastaju istodobno sadržaj i forma. Zadatak da se nađe tačka morao bi biti identičan s ovim: da se nađe princip svakog znanja.

Princip filozofije mora dakle biti takav princip u kojemu je sadržaj uvjetovan formom, a forma opet sadržajem a ne da jedno pretpostavlja drugo, nego da se oboje međusobno pretpostavljaju. Protiv nekog prvog principa filozofije argumentiralo se između ostaloga i na ovaj način: Princip filozofije mora se izraziti u nekom osnovnom sudu: taj osnovni sud bez sumnje ne bi imao biti prosto formalan, nego materijalan sud. No svaki sud — sadržaj njegov može biti kakav mu drago

— stoji pod zakonima logike. Tako svaki materijalni osnovni sud time što je takav pretpostavlja više osnovne sudove, sudove *logike*. Za tu argumentaciju ne treba ništa, osim da se preokrene. Neka se zamisli kakav formalni sud, npr. A = A kao najviši. Ono što je u tom sudu logički, samo je forma identiteta između A i A; ali otkuda mi dolazi sam A? *Ako* A jest, on je jednak samome sebi; ali otkud je on? Na to se pitanje bez sumnje ne da odgovoriti na osnovu samog tog suda, nego samo na osnovu nekoga višega. Analiza A = A pretpostavlja sintezu A. Prema tome je očigledno da se ne može pomišljati nikakav formalni princip a da se ne pretpostavlja materijalni, niti materijalni a da se ne pretpostavlja formalni princip.

Iz tog ciklusa, da svaka forma pretpostavlja neki sadržaj, a svaki sadržaj neku formu, nikako se ne da izaći, ako se ne nađe neko načelo u kojemu su forme s pomoću sadržaja, a sadržaj s pomoću forme međusobno uvjetovani.

Prva neiscrpna pretpostavka onog argumenta jest dakle pretpostavka osnovnih sudova logike kao *neuvjetovanih*, tj. koji se ne dadu izvesti iz viših našela. No sada nam logički osnovni sudovi nastaju naprosto tako da mi ono što je u drugima samo forma opet činimo samo sadržajem sudova; dakle logika može uopće nastati samo apstrakcijom od izvjesnih sudova. Ako ona nastaje na *znanstven* način, može nastati samo s pomoću apstrakcije od *najviših* osnovnih načela znanja, a kako ona kao osnovna *već sama* opet pretpostavljaju logičku formu, zato moraju biti od takve vrste da se u njima *oboje*, forma i sadržaj, međusobno uvjetuju i da jedno dovodi drugo.

No ta se apstrakcija ipak ne može učiniti prije nego što su postavljena najviša osnovna načela znanja, prije nego što je stvorena sama nauka o znanosti. Taj novi krug, da bi nauka o znanosti istodobno morala udariti temelj logici, a da bi se ipak imala stvoriti prema zakonima logike, nalazi isto razjašnjenje kao onaj koji smo malo prije pokazali. Budući da su u najvišim osnovnim načelima znanja forma i sadržaj međusobno uvjetovani, znanost znanja istodobno mora biti zakon i najpotpunije izvršenje znanstvene forme i apsolutno autonomna kako prema formi, tako i prema sadržaju.

DRUGI ODSJEK

DEDUKCIJA SAMOG PRINCIPA

Mi govorimo o dedukciji najvišeg principa. Ne može biti govora o tome ni da se princip izvede iz jednoga višega, niti uopće o nekom dokazu njegova *sadržaja*. Dokaz se može odnositi samo na *dignitet* tog principa ili na to da se dokaže kako da je on *najviši* i da nosi na sebi sve one karaktere koji takvu principu pripadaju.

Ta se dedukcija može izvršiti na veoma različan način. Biramo onaj koji nam ujedno daje da najneposrednije vidimo pravi smisao principa, jer je on najlakši.

1. Da je uopće moguće neko znanje — ne ovo ili ono određeno, nego koje god, bar znanje o neznanju, to čak skeptik priznaje. Ako što znamo, to je znanje ili uvjetovano ili neuvjetovano. — Uvjetovano? — onda ga znamo samo zato što je skopčano s nečim neuvjetovanim. Tako mi u svakom slučaju dolazimo do nekog neuvjetovanog znanja. (Da u našem znanju mora biti nešto što mi ne znamo na osnovi nečega još višega, dokazano je već u pređašnjem odsjeku.)

Pita se samo što se bezuvjetno zna.

2. Bezuvjetno znam samo ono čije je znanje uvjetovano samo onim subjektivnim, a ne nečim objektivnim. Sada tvrdimo, da je samo takvo znanje koje je izraženo u *identičnim* načelima uvjetovano onim subjektivnim. Jer u sudu A = A posve apstrahiramo od sadržaja subjekta A. Ima li A uopće realiteta ili nema, za ovo je znanje posve sporedno. Ako se dakle sasvim apstrahira od *realiteta*, subjekta, onda se A promatra samo utoliko ukoliko se postavlja u nas, ukoliko ga mi *predočujemo*. Odgovara li toj predodžbi nešto izvan nas, to se i ne pita. To je načelo evidentno i izvjesno, posve bez obzira na to da li je A nešto zaista egzistentno ili samo umišljeno ili čak nešto nemoguće. Jer načelo kazuje samo toliko: kad ja mislim A, onda ne mislim ništa drugo nego A. Dakle znanje u ovom načelu uvjetovano je samo *mojim mišljenjem* (onim subjektivnim), tj. prema izjavi da je neuvjetovano.

3. Ipak u svakom se znanju pomišlja nešto *objektivno*, što se podudara sa subjektivnim. Međutim u načelu A = A nema takva podudaranja. Dakle svako iskonsko znanje prelazi *identitet* mišljenja, a načelo A = A mora samo pretpostaviti

takvo znanje. Budući da A mislim, ja ga dakako mislim kao A; ali kako dolazim do toga da mislim A? Ako je to slobodno stvoren pojam, on ne udara temelj nikakvu znanju; ako je to s osjećajem nužnosti nastali pojam, mora on imati objektivan realitet.

Ako se dakle svi sudovi u kojima subjekt i predikat nisu posredovani *samo identitetom mišljenja*, nego nečim što je heterogeno od mišljenja, različito od njega zovu *sintetični*, onda se naše znanje sastoji od samih sintetičnih sudova i samo je u takvim zbiljsko znanje, tj. takvo da svoj *objekt* ima izvan sebe.

4. No sintetični sudovi nisu *neuvjetovani* — izvjesni sami po sebi, jer to su samo identični ili analitični (2). Ako dakle u sintetičnim sudovima — a time u cijelom našem znanju — treba da ima izvjesnosti, oni se moraju svesti na nešto *bezuvjetno izvjesno*, tj. na *identitet mišljenja uopće* ali to sebi protivurječi.

5. To bi se protivurječje dalo riješiti samo tako *da se nađe tačka u kojoj je ono identično i sintetično jedno ili kakav sud koji je, jer je identičan, ujedno sintetičan, a jer je sintetičan, ujedno identičan.*

Kako mi u pogledu takvih sudova u kojima se nešto posve heterogeno poklapa s nečim subjektivnim (a to se dešava u svakom sintetičnom sudu A = A; predikat, pojam, reprezentira ovdje uvijek ono subjektivno, subjekt ono objektivno) možemo doći do izvjesnosti, to se ne da shvatiti.

a) Ako nešto uopće nije *apsolutno istinito*. Kad bi u našem mišljenju bilo beskonačnog regresa od principa do principa, mi bismo, da dođemo do osjećaja one prisile (izvjesnosti suda) bar nesvjesno morali unatrag prijeći onaj beskonačni niz što je očigledno besmislica. Ako je niz zaista beskonačan, on se ni na koji način ne može prijeći. Ako nije beskonačan, onda ima nešto apsolutno-istinito. Ako ima nešto apsolutno-istinito, cijelo naše znanje i svaka pojedina istina u našem znanju mora biti isprepletena s onom apsolutnom izvjesnošću; *tamni osjećaj* te veze proizvodi onaj osjećaj prisile kojim mi neki sud smatramo istinitim. Taj tamni osjećaj treba da se s pomoću filozofije razriješi u jasne pojmove tako da se prikaže ona veza i njezini glavni međučlanovi.

b) Ono apsolutno-istinito može biti samo neko identično znanje; ali kako je svako pravo znanje sintetično, zato ono apsolutno-istinito, koje je identično znanje, mora nužno opet biti ujedno sintetično; dakle, ako ima nešto apsolutno-istinito, onda mora da ima i tačka gdje neposredno iz identičnog znanja proizlazi sintetično, a iz sintetičnoga identično znanje.

6. Da bi se mogao riješiti zadatak da se nađe takva tačka, moramo bez sumnje još dublje prodrijeti u opreku između identičnih i sintetičnih sudova.

U svakom se sudu međusobno podređuju dva pojma, tj. oni se postavljaju ili kao međusobno jednaki ili kao nejednaki. U identičnom se sudu samo *mišljenje* poređuje *sa samim sobom*. Sintetični sud naprotiv izlazi izvan *samog* mišljenja. Time što ja pomišljam subjekt suda, ne pomišljam i predikat, predikat pridolazi subjektu; dakle predmet ovdje nije određen *naprosto* njegovim pomišljanjem, on se razmatra kao realan, jer je realno upravo ono što se ne može stvoriti *samim* mišljenjem.

Ako je dakle identičan sud onaj u kojemu se pojam poređuje samo s pojmom, a sintetičan onaj u kojemu se pojam poređuje s predmetom koji je različit od njega, onda zadatak da se nađe tačka gdje je identično znanje ujedno sintetično znači ovo: *da se nađe tačka gdje su objekt i njegov pojam, predmet i njegova predodžba iskonski, apsolutno i bez ikakva posredovanja jedno.*

Da je taj zadatak identičan s onim da se nađe princip svakog znanja, dade se još kraće prikazati. Kako se predmet i predodžba mogu podudarati, to je upravo nerazjašnjivo, ako u samom znanju nema tačke gdje su oboje *iskonski* jedno — ili *gdje je najpotpuniji identitet bitka i predočivanja.*

7. Kako je predodžba ono subjektivno, a bitak ono objektivno, zato zadatak najtačnije određen znači *da se nađe tačka gdje su subjekt i objekt neposredno* jedno.

8. Tim sve bližim ograničenjem zadatka on kao da je i riješen. Onaj neposredni identitet subjekta i objekta može egzistirati samo ondje gdje je *predočeno* ujedno ono, *što predočuje, promatrano* ujedno ono *što promatra.* No taj identitet predočenoga i onoga što predočuje, samo je u *samosvijesti;* tako je tražena tačka nađena u samosvijesti.

a) Ako se sada osvrnemo na načelo A = A, nalazimo da smo neposredno iz njega mogli izvesti svoj princip. U svakom identičnom načelu, tvrdilo se, poređuje se mišljenje sa samim sobom, što se bez sumnje događa s pomoću nekog *misaonog akta.* Načelo A = A pretpostavlja dakle neko mišljenje koje *neposredno sebi samome postaje objektom;* ali takav misaoni akt, koji samome sebi postaje objektom opstoji samo u *samosvijesti.* Kako se iz jednog načela logike naprosto kao takva može izvući nešto realno, to se, dakako, ne da uvidjeti, ali se zacijelo može kako se refleksijom na akt mišljenja u tom načelu može naći nešto realno, npr. kategorije iz logičkih funkcija suda i tako iz svakog identičnog načela akt samosvijesti.

b) *Da* su u samosvijesti subjekt i objekt mišljenja jedno, svakome može postati jasno samo s pomoću samog akta samosvijesti. Za to je potrebno da se istodobno taj akt poduzme i da se u tom aktu opet reflektira sama sebe. Samosvijest je onaj akt kojim ono što misli postaje sebi neposredno objektom, i obratno, taj akt i nikakav drugi jest samosvijest. Taj je akt apsolutno slobodna radnja na koju čovjek može biti naveden, ali ne prisiljen. Vještina da čovjek sebe promatra u tom aktu, da sebe razlikuje kao pomišljeno i kao mislilačko i da sebe u tom razlikovanju priznaje kao identično, nadalje se stalno pretpostavlja.

c) Samosvijest je akt, ali s pomoću svakog akta za nas nastaje nešto. Svako je mišljenje akt, a svako određeno mišljenje određen akt; ali svakim takvim određenim mišljenjem nastaje za nas određen *pojam.* Pojam nije ništa drugo nego sam akt mišljenja, a apstrahiran od tog akta on nije ništa. Aktom samosvijesti mora nam također nastati neki pojam, a taj nije drugo nego pojam *jastva.* Budući da ja sebi s pomoću samosvijesti postajem objektom, nastaje za mene pojam jastva, i obratno, pojam jastva samo je pojam o tome kako ja sam sebi postajem objektom.

d) Pojam jastva nastaje s pomoću akta samosvijesti, dakle *izvan* tog akta ja nije ništa, cijeli njegov realitet osniva se samo na tom aktu i *sam nije ništa drugo nego taj akt.* Dakle ja se može predočiti samo *kao akt* uopće i nije inače ništa.

Nije li vanjski objekt ništa različito od njegova *pojma*, jesu li i ovdje pojam i objekt jedno, pitanje je koje se tek mora riješiti; ali da su *pojam* jastva, tj. akt kojim mišljenje sebi uopće postaje objektom i *samo jastvo* (objekt) apsolutno jedno, za to nije potreban dokaz, jer ja *izvan* tog akta očigledno nije ništa, pa opstoji uopće samo u tom aktu.

To je, dakle, onaj iskonski identitet mišljenja i objekta, pojavljivanja i bitka, identitet koji smo mi tražili, a koji inače nigdje ne nalazimo. Jastva i *nema prije* onog akta kojim mišljenje sebi samome postaje objektom, dakle ono samo nije ništa drugo nego mišljenje koje sebi postaje objektom, a prema tome apsolutno ništa izvan mišljenja. Što mnogima u jastvu ostaje skriven taj identitet pomišljanja i nastajanja, ima svoj razlog samo u tome što oni akt samosvijesti niti mogu slobodno izvršiti, niti reflektirati na ono što u tom aktu nastaje. U pogledu prvoga treba primijetiti da mi samosvijest kao akt dobro razlikujemo od prosto empirijske svijesti. Što općenito nazivamo viješću, nešto je što se odvija naprosto u predodžbama objekata i što u mijeni predodžaba održava identitet, dakle nešto naprosto empirijske vrste, zato što sam tako svjestan samoga sebe, ali samo kao takva koji sebi nešto predočuje. No akt o kojemu je ovdje govor jest takav da ja s pomoću njega ne postajem svjestan sebe s ovim ili onim određenjem, nego *iskonski*, a ova se svijest u opreci prema empirijskoj zove *čista* svijest ili *samosvijest*.

Geneza tih dviju vrsta svijesti dade se razjasniti još ovako: Neka se čovjek posve prepusti nehotičnoj sukcesiji predodžaba, ipak će se te predodžbe koliko god one bile raznolike i različite, pokazati kao pripadne jednom identičnom subjektu. Reflektiram li na taj identitet subjekta u predodžbama, onda nastaje sud: *Ja mislim*. To »ja mislim« jest ono što prati sve predodžbe i što održava kontinuitet svijesti među njima. Ako se čovjek oslobodi svakog predočivanja, da sebe postane svjestan *iskonski*, ne nastaje sud: *ja mislim*, nego sud: *ja jesam*, koji je bez sumnje viši sud. U sudu: ja mislim leži već izraz nekog određenja ili afekcije jastva; sud: ja jesam, naprotiv, beskonačan je sud, jer je to sud koji nema *zbiljskog* predikata, ali koji je upravo zato pozicija neke beskonačnosti *mogućih* predikata.

e) Ja nije nešto od svojeg mišljenja različito, mišljenje jastva i samo jastvo apsolutno su jedno; dakle, ja uopće nije

ništa *izvan* mišljenja, dakle ni *stvar*, ni *predmet*, nego ono u beskonačnost *neobjektivno*. To treba razumjeti ovako: Ja je na svaki način objekt, ali samo *za samoga sebe*, on dakle nije *iskonski* u svijetu objekata, on tek postaje objektom, tako što on sebe sam čini objektom, a ne postaje objektom za nešto vanjsko, nego uvijek samo za samoga sebe.

Sve drugo što nije *ja* iskonski je objekt, baš zato nije objekt sam za sebe, nego za nešto promatračko izvan njega. Ono iskonski objektivno uvijek je samo nešto spoznato, a nikada nešto što spoznaje. Ja samo svojim samospoznavanjem postaje nečim spoznatim. Materija se zove besopstvena upravo zato što ona nema ništa unutrašnje i što je nešto samo u tuđoj predodžbi sadržano.

f) Ako ja nije stvar, predmet, onda se ne može ni pitati za neki njegov predikat, on ga nema, osim upravo ovoga da on nije stvar. Karakter tog leži baš u tome što on nema drugog predikata osim predikata samosvijesti.

Taj isti rezultat dade se međutim izvesti s drugih strana.

Što je najviši princip znanja, ne može svoj spoznajni razlog imati opet u nečemu višemu. Dakle, i za nas njegov principium essendi i cognoscendi mora biti jedan i poklapati se kao jedno.

Ova neuvjetovanost upravo se zato ne može tražiti u nekoj *stvari;* jer što je objekt, iskonski je i objekt znanja, dok ono što je *princip* svakog znanja, ne može biti iskonsko ili po sebi, nego samo *s pomoću posebnog akta slobode* može postati objektom znanja.

Prema tome se ono neuvjetovano ne može tražiti u svijetu objekata (stoga čak za prirodnu znanost ono čisto objektivno, materija, nije ništa iskonsko, nego isto privid kao i za transcendentalnu filozofiju).

Neuvjetovano znači ono što upravo ne može postati stvar, predmet. Dakle, prvi problem filozofije dade se izraziti i ovako: da se nađe nešto što se apsolutno ne može pomišljati kao stvar. No takav je samo *ja*, i obratno, ja jest ono što je po sebi neobjektivno.

g) Ako ja apsolutno nije objekt — stvar, onda se čini da je teško razjasniti kako je uopće moguće znanje o njemu ili kakvu vrstu znanja mi imamo o njemu.

Ja je čist akt, čista radnja, koja mora biti apsolutno neobjektivna u znanju, upravo zato što je on princip svakog

znanja. Ako dakle treba da postane objektom znanja, to se mora dogoditi s pomoću vrste znanja koja je sasvim različna od običnog znanja. To znanje mora biti:

aa) apsolutno-slobodno, baš zato što ni jedno drugo znanje *nije slobodno*, dakle znanje do kojega ne vode dokazi, zaključci, uopće posredovanje pojmova, dakle koje je uopće neko zrenje;

bb) znanje čiji objekt nije *nezavisan* od njega, dakle *znanje koje je ujedno produciranje svog objekta* — zrenje, koje uopće slobodno producirano i kojemu je ono što producira isto s onim što je producirano.

Takvo se zrenje u opreci prema osjetilnome koje se ne pokazuje kao produciranje svog objekta, gdje je dakle *samo predočivanje* različno od predočenoga, naziva *intelektualnim zrenjem.*

Takvo je zrenje *ja*, jer *s pomoću znanja jastva o samome sebi* tek nastaje *sam ja* (objekt). Budući da ja (kao objekt) nije ništa drugo nego upravo *znanje o sebi samome,* zato ja nastaje samo time što on zna za sebe; dakle *sam ja* jest znanje koje sebe ujedno producira (kao objekt).

Intelektualno je zrenje organ svakog transcendentalnog mišljenja. Transcendentalno mišljenje ide upravo za tim da sebe s pomoću slobode napravi objektom, što inače nije objekt; ono pretpostavlja neku moć da izvjesne radnje duha ujedno producira i promatra, tako da su produciranje objekta i samo zrenje apsolutno jedno, ali upravo ta moć jest moć intelektualnog zrenja.

Transcendentalno filozofiranje mora dakle stalno biti popraćeno intelektualnim zrenjem: svako tobožnje nerazumijevanje onog filozofiranja nema svoj razlog u svojoj vlastitoj nerazumljivosti, nego u nedostatku organa kojim se ono mora shvatiti. Bez tog zrenja samo filozofiranje nema supstrata koji bi nosio i podupirao mišljenje; dakle to je zrenje ono što u transcendentalnom mišljenju stupa na mjesto objektivnog svijeta i koje ujedno, tako reći, nosi let spekulacije. *Sam* je ja objekt koji jest *uslijed toga što on zna za sebe,* tj. on je stalno intelektualno zrenje. Budući da je to što sebe samo producira jedini objekt transcendentalne filozofije, to je intelektualno zrenje za nju upravo ono što je za geometriju prostor. Kao što bi bez zora prostora geometrija bila apsolutno nerazumljiva, jer su sve njene konstrukcije samo različni

načini da se onaj zor ograniči, tako je bez intelektualnog zrenja nerazumljiva svaka filozofija, jer su svi njeni pojmovi samo različna ograničenja *produciranja koje samo sebe ima za objekt*, tj. intelektualnog zrenja. (Fichteov Uvod u nauku o znanosti u »Philosophisches Journal«.)

Zašto se pod tim zrenjem razumijevalo nešto misteriozno — poseban smisao, koji su prihvaćali samo neki, za to se ne da navesti nikakav razlog, osim da taj smisao nekima zaista nedostaje, ali to bez sumnje također nije čudno, kao što im nedostaje još mnogi drugi smisao, u čiji se realitet također ne može sumnjati.

h) Ja *nije* ništa drugo nego *produciranje koje samome sebi postaje objektom*, tj. intelektualno zrenje. Ipak samo to intelektualno zrenje apsolutno je slobodna radnja, dakle to se zrenje ne može demonstrirati, ono se samo može izvesti; ali sam ja samo je to zrenje, dakle ja kao princip filozofije sam je samo nešto što se *postulira*.

Otkako je Reinhold sebi postavio kao svrhu znanstveno obrazloženje filozofije, bilo je mnogo govora o nekom prvom osnovnom načelu od kojega bi filozofija morala poći i pod kojim se općenito razumijevao neki teorem u kojemu bi imala biti involvirana cijela filozofija. Lako je međutim uvidjeti da transcendentalna filozofija ne može poći ni od kakva teorema već zato što ona polazi od subjektivnoga, tj. od onoga što može postati objektivno samo s pomoću nekog posebnog akta slobode. Teorem je načelo koje se odnosi na neku *egzistenciju*. No transcendentalna filozofija ne polazi od egzistencije, nego od slobodne radnje, a takva može se samo postulirati. Svaka znanost koja nije empirijska mora već svojim prvim principom isključiti svaki empirizam, tj. ona ne smije pretpostavljati da njezin objekt već opstoji, nego ga mora *proizvesti*. Tako postupa npr. geometrija, jer ne polazi od poučaka, nego od postulata. Time što se u njoj postulira najiskonskija konstrukcija i prepušta samom učeniku da je proizvede, upućuje se on odmah na početku na samokonstrukciju. Isto tako transcendentalna filozofija. Ako se transcendentalni način mišljenja već ne donosi sa sobom, on se čovjeku mora činiti nerazumljivim. Stoga je nužno da se čovjek odmah na početku s pomoću slobode prenese u onaj način mišljenja, a to se događa s pomoću slobodnog akta kojima nastaje princip. Ako transcendentalna filozofija uopće ne pretpostavlja svoje

objekte, najmanje ona može pretpostaviti svoj *prvi* objekt, *princip*, ona ga kao takva, što ga treba slobodno konstruirati, može samo postulirati, a kao što je princip njezina vlastita konstrukcija, tako su to i svi ostali njeni pojmovi, i cijela znanost ima posla samo s vlastitim slobodnim konstrukcijama.

Ako je princip filozofije postulat, objekt će tog postulata biti najiskonskija konstrukcija za *unutrašnje osjetilo, tj. ja*, ne ukoliko je on na ovaj ili onaj posebni način određen, nego kao *ja* uopće, kao produciranje samoga sebe. S pomoću te iskonske produkcije i u toj konstrukciji nastaje sada nešto određeno, kao što s pomoću svakog određenog akta duha nastaje nešto određeno. No, produkt *izvan* konstrukcije nije upravo ništa, on *jest* uopće samo utoliko ukoliko se konstruira, a apstrahiran od konstrukcije on isto tako nije kao ni geometrova linija. I ta linija nije nešto što egzistira, jer linija na ploči nije sama linija, pa se samo spoznaje kao linija tako da se poređuje s iskonskim zorom same linije.

Što *je* ja? To je upravo tako nedemonstrabilno kao i to što je linija; može se opisati samo radnja s pomoću koje on nastaje. Kad bi se linija mogla demonstrirati, ne bi je trebalo postulirati. Isto je tako s onom transcendentalnom linijom produciranja koja se iskonski mora predočivati u transcendentalnoj filozofiji i iz koje tek proizlaze sve druge konstrukcije znanosti.

Što je ja, doznaje se samo tako da se on proizvede, jer je samo u njemu identitet bitka i produciranja iskonski. (Usp. opći pregled filozofijske literature u novom filozofijskom žurnalu, 10 svezak.*)

i) Što nam nastaje iskonskim aktom intelektualnog zrenja, može se izraziti u osnovnom načelu, koje se može nazvati prvim osnovnim načelom filozofije. Ipak nam sada intelektualnim zrenjem nastaje ja, ukoliko je on *svoj vlastiti produkt*, ono što producira i što je producirano ujedno. Taj identitet između ja, ukoliko je on ono što producira, i ja kao onoga produciranoga izražava se u načelu A = A, koje načelo, zato što opreke postavlja kao međusobno jednake, nipošto nije identično nego sintetično.

---

* Rasprava za razjašnjenje idealizma nauke o znanosti I, I, str. 401. d.

Načelom ja = ja preobražava se dakle načelo A = A u sintetično, pa smo našli tačku gdje identično znanje proizlazi neposredno iz sintetičnoga, a sintetično iz identičnoga. Ali u tu tačku pada i princip svakog znanja (Odsj. I.). U načelu ja = ja mora dakle biti izražen princip svakog znanja, jer je to *jedino moguće* načelo koje je ujedno identično i sintetično.

Na istoj tački mogla nas je sama refleksija dovesti do načela A = A. Čini se da je načelo A = A u svakom slučaju identično, a ono bi posve dobro moglo imati i sintetično značenje, kad bi, naime, jedan A bio oprečan drugome. Na mjestu A morao bi se dakle supstituirati neki pojam koji bi izražavao neki *iskonski duplicitet* u identitetu, i obratno.

Takav pojam jest pojam objekta koji je istodobno samome sebi oprečan i samome sebi jednak. Ali takav je objekt samo onaj *koji je ujedno samome sebi uzrok i učinak,* producirajuće i produkt, subjekt i objekt. Pojam iskonskog identiteta u duplicitetu i obratno jest dakle samo pojam *subjekto-objekta,* a takav se iskonski javlja samo u samosvijesti.

Prirodna znanost *hotimice* polazi od prirode kao onoga ujedno *produktivnoga i produciranoga,* da ono pojedinačno izvede iz onog pojma. Neposredan objekt znanja jest onaj identitet samo u neposrednoj samosvijesti; u najvišoj potenciji postajanja objektom samome sebi, u koju se transcendentalni filozof postavlja odmah na početku — ne hotimice, ali s pomoću *slobode,* a iskonski duplicitet u prirodi i sam se naposljetku dade razjasniti samo iz toga što se priroda prihvaća kao inteligencija.

k) Načelo ja = ja ispunjava ujedno drugi zahtjev koji se stavlja principu znanja da istodobno osnuje formu i sadržaj znanja. Jer najviše formalno načelo A = A moguće je upravo samo s pomoću *akta* koji je izražen u načelu ja = ja — s pomoću akta mišljenja koje sebi samome postaje objektom, koje je identično samome sebi. Dakle daleko od toga da bi načelo ja = ja stajalo pod osnovnim načelom identiteta, ovo se načelo naprotiv uvjetuje onim. Naime, da ja nije = ja, onda ni A ne bi mogao biti = A, jer jednakost koja se postavlja u onom načelu izražava ipak samo jednakost između subjekta koji sudi, i onoga u čemu je A postavljen kao *objekt,* tj. jednakost između ja kao subjekta i objekta.

PETI GLAVNI ODSJEK

GLAVNE POSTAVKE TELEOLOGIJE PREMA NAČELIMA TRANSCENDENTALNOG IDEALIZMA

I

Kao što je izvjesno da se pojava slobode dade shvatiti samo s pomoću jedne identične djelatnosti koja se samo u svrhu pojavljivanja rastavila u svjesnu i besvjesnu,[1] tako je izvjesno da se priroda, kao ono što leži s onu stranu tog rastavljanja i što je proizvedeno bez slobode, mora pojavljivati kao produkt koji je svršan a da nije proizveden prema nekoj svrsi, tj. kao produkt koji je ipak takav kao da je proizveden sa sviješću, premda je djelo slijepog mehanizma.

Priroda se (a) *mora pokazivati kao svršan produkt.* Transcendentalni se dokaz[2] izvodi iz nužne harmonije nesvjesne djelatnosti sa svjesnom. Dokaz iz iskustva ne pripada u transcendentalnu filozofiju, stoga mi odmah prelazimo na drugu postavku. Naime!

Priroda (b) *prema produkciji* (proizvođenju) *nije svršna,* tj. premda nosi na sebi sve karaktere svršnog produkta, ona po svom postanju ipak nije svršna, a nastojanjem da se ona razjasni na osnovu svršne produkcije ukida se karakter prirode i upravo ono što je čini prirodom. Jer osebujnost prirode osniva se upravo na tome da je ona u svom mehanizmu ipak svršna, premda sama ništa drugo nego slijep mehanizam. Ako ukinem mehanizam, ukidam samu prirodu. Cijeli čar koji npr. okružuje organsku prirodu i u koji se može sasvim prodrijeti tek uz pomoć transcendentalnog idealizma, osniva se na protivurječju da je ta priroda, premda produkt slijepih prirodnih sila, ipak skroz naskroz svršna. Ipak baš to protivurječje, koje se dade a priori deducirati s pomoću transcendentalnih načela (načela idealizma), ukida se teleologijskim načinima razjašnjavanja.[3]

---

[1] S pomoću apsolutne harmonije, koja se u svrhu pojavljivanja rastavila u svjesnu i besvjesnu djelatnost.

[2] Spekulativni i iskonski dokaz.

[3] Jer se u njima prikazuje priroda kao svršna u tom smislu da se ističe namjera proizvođenja. Osebujno jest, da se upravo ovdje gdje nema namjere, svrhe, pokazuje najviše svršnost.

Priroda nam u svojim svršnim formama govori figurativno, kaže Kant, tumačenje njezina šifriranog pisma daje nam pojava slobode u nama. U prirodnom produktu još je zajedno ono što se radi pojavljivanja rastavilo u slobodnom djelovanju. Svaka je biljka onakva kakva treba da bude, ono slobodno u njoj je nužno, ono nužno slobodno. Čovjek je neki vječni odlomak jer ili je njegovo djelovanje nužno, a u tom slučaju nije slobodno, ili je slobodno, a u tom slučaju nije nužno i zakonsko. Potpunu pojavu sjedinjene slobode i nužnosti u vanjskom svijetu daje mi dakle samo organska priroda,[1] a to se već unaprijed dalo zaključiti po mjestu koje ona zauzima u nizu produkcija u teorijskoj filozofiji, zato što je ona prema našim odjeljcima već sama produciranje koje je postalo objektivno, dakle utoliko graniči sa slobodnim djelovanjem, ali je ipak neko besvjesno zrenje produciranja, dakle utoliko sama opet slijepo produciranje.

Dakle, to protuvurječje da je isti produkt ujedno slijep produkt, a ipak svršan, ne da se razjasniti ni u kakvu drugom sistemu osim u transcendentalnom idealizmu, jer svaki drugi poriče ili svršnost produkata ili mehanizam u njihovu proizvođenju, dakle mora ukinuti upravo tu koegzistenciju. S jedne strane pretpostavlja da se materija sama od sebe razvija u svršne produkte, uslijed čega postaje bar shvatljivo kako se materija i pojam svrhe prožimaju u produktima, pa se onda materiji pripisuje ili apsolutni realitet, što se dešava u hilozoizmu, besmislenom sistemu, ukoliko samu materiju prihvaća kao inteligentnu, ili je ne prihvaća, pa se onda materija mora pomišljati naprosto kao način zrenja nekog inteligentnog bića, tako da se pojam svrhe i objekt zapravo ne prožimaju u materiji, nego u zrenju onog bića gdje sam hilozoizam opet dovodi natrag do transcendentalnog idealizma. S druge strane se pretpostavlja materija kao apsolutno nedjelatna, pa se dopušta da je svršnost u njenim produktima proizvedena s pomoću neke inteligencije izvan nje, naime tako da je pojam svršnosti prethodio samoj produkciji, ali onda se ne da shvatiti kako se objekt i pojam prožimaju u beskonačnost, kako jednom riječju produkt nije umjetni produkt, nego prirodni produkt. Naime razlika između umjetnog produkta i

[1] U pojedinosti ili priroda u cjelini, priroda koja je apsolutno organsko biće.

prirodnog produkta osniva se upravo na tome što je u prvome pojam otisnut samo na površini objekta, dok je u drugome prešao u sam objekt, pa je od njega upravo nerazdruživ. Ali taj apsolutni identitet pojma svrhe sa samim objektom dade se razjasniti samo na osnovi produkcije u kojoj se svjesna i besvjesna djelatnost sjedinjuju, takva je opet moguća samo u nekoj inteligenciji. Sada se zacijelo dade shvatiti kako stvaralačka inteligencija može predočiti svijet samoj sebi, ali se ne da shvatiti kako drugima izvan sebe. Tako ovdje opet vidimo kako smo natjerani natrag na transcendentalni idealizam.

Svršnost prirode kako u cjelini tako i u pojedinim produktima dade se shvatiti samo na osnovi zrenja u kojemu su pojam pojma i sam objekt iskonski i nerazlučivo sjedinjeni, jer onda će se produkt doduše morati da pojavi kao svršan, zato što je već sama produkcija bila određena s pomoću principa koji se radi svijesti rastavlja na ono slobodno i neslobodno, pa ipak se pojam svrhe ne može opet pomišljati kao prethodan produkciji, jer se u ovom zrenju to dvoje još nije dalo razlikovati. Da pak svi teleologijski načini razjašnjavanja, tj. oni koji daju da pojam svrhe, ono što odgovara svjesnoj djelatnosti, prethodi objektu koji odgovara besvjesnoj djelatnosti, uistinu ukida svako pravo razjašnjenje prirode i da time postaju štetni za samo znanje u njegovoj potpunosti, to je iz dosadašnjega samo od sebe tako očigledno jasno, da je nepotrebno svako dalje razjašnjavanje, čak ni s pomoću primjera.

II

Priroda u svojoj slijepoj i mehaničkoj svršnosti prikazuje u svakom slučaju iskonski identitet svjesne i besvjesne djelatnosti, ali ona mi taj identitet ipak ne prikazuje kao takav kojemu posljednja osnova leži u *samom ja*. Transcendentalni filozof doduše vidi da je princip tog identiteta (te harmonije) ono posljednje u nama,[1] što se rastavlja već u prvom aktu samosvijesti, a na koju je harmoniju nanesena cijela svijest sa svim svojim određenjima, ali *sam ja* to ne vidi. No, zadatak *cijele znanosti* bio je *upravo taj* kako *samom ja* postaje objektivna posljednja osnova harmonije između onoga subjektivnoga i objektivnoga.

---

[1] Ona osebica, bitnost duše.

U samoj egzistenciji mora se dakle moći pokazati neko zrenje, a s pomoću kojega je u *istoj* pojavi *ja sam za sebe* svjestan i besvjestan ujedno, i tek s pomoću takva zrenja iznosimo inteligenciju, tako reći, sasvim iz nje same, tek takvim je zrenjem dakle razjašnjen i cijeli (najviši) problem transcendentalne filozofije (da se razjasni sklad subjektivnoga i objektivnoga).

Po prvom određenju, naime da svjesno i besvjesno određenje postaje objektivnim u *istom zrenju*, razlikuje se ovo zrenje od onoga koje smo mogli izvesti iz praktične filozofije,[1] gdje je inteligencija samo za unutrašnje zrenje bila svjesna, ali za vanjsko besvjesna.

Po drugom određenju, naime da u istom zrenju *sam za sebe* postaje ujedno svjestan i besvjestan, razlikuje se ovdje postulirano zrenje od onoga koje imamo u prirodnim produktima, gdje mi doduše spoznajemo onaj identitet, ali ne kao identitet, čiji princip leži u samom ja. Svaka je organizacija monogram[2] onog iskonskog identiteta, ali da sebe spozna u ovom refleksu, mora da se sam ja spoznao neposredno već u onom identitetu.

Mi sada nemamo nikakva drugog posla, osim da analiziramo obilježje tog sada izvedenog zrenja, da bismo našli samo zrenje koje, sudeći unaprijed, ne može biti nikakvo drugo nego *umjetničko zrenje*.

ŠESTI GLAVNI ODSJEK

DEDUKCIJA OPĆEG ORGANA FILOZOFIJE ILI: GLAVNE POSTAVKE FILOZOFIJE UMJETNOSTI PREMA NAČELIMA TRANSCENDENTALNOG IDEALIZMA

1

DEDUKCIJA UMJETNIČKOG PRODUKTA UOPĆE

Postulirano zrenje treba da obuhvaća što u pojavi slobode i što u zrenju prirodnog produkta egzistira rastavljeno, naime *identitet* onoga *svjesnoga* i *besvjesnoga* u *jastvu* i *svijest o tom identitetu.* Produkt tog zrenja graničit će dakle, s jedne strane, s prirodnim produktom, a s druge strane s produktom slobode, pa će morati da u sebi sjedini karaktere

---

[1] Od samozrenja u *slobodnom* djelovanju.
[2] Zamršena crta.

obaju. Ako poznajemo produkt zrenja, poznajemo i samo zrenje, dakle treba samo da izvedemo produkt da bismo izveli zrenja.

Taj će produkt s produktom slobode imati zajedničko to što je proizveden sa sviješću, a s prirodnim produktom da je nesvjesno proizveden. U prvom pogledu bit će on dakle ono obratno od organskog prirodnog produkta. Ako se iz organskog produkta reflektira nesvjesna (slijepa) djelatnost kao svjesna, onda će se, obratno, iz produkta o kojemu je ovdje govor svjesna djelatnost reflektirati kao besvjesna (objektivna), ili ako mi organski produkt besvjesnu djelatnosti reflektira kao određenu s pomoću svjesne, onda će, obratno, produkt koji se ovdje izvodi reflektirati svjesnu djelatnost kao određenu s pomoću besvjesne. Kraće: priroda počinje besvjesno i završava svjesno, produkcija nije svršna, ali zacijelo produkt. Ja u djelatnosti o kojoj je ovdje govor mora početi sa sviješću (subjektivno), i završiti u besvjesnome ili *objektivni* ja je svjestan u pogledu produkcije, besvjestan u pogledu produkta.

No, kako da mi sebi transcendentalno razjasnimo takvo zrenje u kojem besvjesna djelatnost djeluje, tako reći, kroz svjesnu sve do potpunog identiteta s njome? Najprije reflektiramo na to da djelatnost ima biti svjesna. Ali apsolutno je nemoguće da se sa sviješću proizvede nešto objektivno, a upravo se to ovdje zahtijeva. Objektivno je samo ono što nastaje besvjesno, dakle ono zapravo objektivno u tom zrenju mora da se također ne može pridonijeti sa *sviješću*. Mi se u tome možemo neposredno pozvati na dokaze koji su već bili izvedeni u vezi sa slobodnom djelovanjem, naime da ono objektivno u tom slobodnom djelovanju pridolazi s pomoću nečega što je nezavisno od slobode. Razlika je samo ta (a) da u slobodnoj radnji mora biti ukinut identitet obiju djelatnosti, upravo zato da se djelovanje pojavi kao slobodno (ovdje naprotiv u samoj *svijesti* treba da se obje, bez njene negacije pojave kao jedno). Obje djelatnosti (b) u slobodnoj radnji *nikada* i ne mogu postati apsolutno identične, zbog čega je i objekt slobodne radnje nužno *beskonačan,* nikada potpuno realiziran, jer kad bi bio potpuno realiziran, svjesna bi i objektivna djelatnost bile jedno, tj. prestala bi pojava slobode. Što je dakle s pomoću slobode bilo upravo nemoguće, treba da bude moguće sada postulirano radnjom, ali

koja upravo pod tu cijenu mora prestati da bude slobodna radnja, pa postaje takva u kojoj su sloboda i nužnost apsolutno sjedinjene. Ipak bi se produkcija morala zbivati sa viješću, što je nemoguće a da obje (djelatnosti) ne budu rastavljene. Ovdje je dakle očigledno protivurječje. (Ja ću ga još jedanput prikazati.) Svjesna i besvjesna djelatnost treba da budu apsolutno jedno u produktu, upravo kao što i jesu u organskom produktu, ali one drugačije treba da budu jedno, obje treba da budu jedno *za sam ja*. To je međutim nemoguće, osim ako je ja svjestan produkcije. No ako je ja svjestan produkcije, obje djelatnosti moraju biti rastavljene, jer to je nužni uvjet svijesti o produkciji. Obje djelatnosti moraju dakle biti jedno, jer inače nema identiteta, obje moraju biti rastavljene, jer inače opstoji identitet, ali ne za ja. Kako se ovo protivurječje dade razriješiti?

Obje djelatnosti moraju biti rastavljene u svrhu pojavljivanja, postajanjem objektivne produkcije, upravo onako kao što moraju biti rastavljene u slobodnoj radnji da bi zrenje postalo objektivnim. Ali one ne mogu biti rastavljene *u beskonačnost* kao kod slobodne radnje, jer inače ono objektivno nikada ne bi bilo potpun prikaz onog identiteta.[1] Identitet obiju trebao bi biti ukinut samo u svrhu svijesti, ali produkcija treba da se završi u besvjesnosti; prema tome mora da ima neka tačka gdje su obje jedno, i obratno, gdje su obje jedno, tamo produkcija mora prestati da se pojavljuje kao slobodna.[2]

Kad je ta tačka u produkciji postignuta, produciranje apsolutno mora prestati, a onome što producira mora biti nemoguće da dalje producira, jer je uvjet svakog produciranja upravo suprotstavljanje svjesne i besvjesne djelatnosti, ali ove treba da se ovdje apsolutno poklapaju, dakle u inteligenciji treba da je ukinut svaki spor, sjedinjeno svako protivurječje.[*]

---

[1] Ono što za slobodnu radnju leži u beskonačnom progresu, treba da u sadašnjem proizvođenju bude *sadašnjost*, treba da u konačnome postane zbiljskim, objektivnim.

[2] Tu je slobodna djelatnost posve prešla u ono objektivno, nužno. Produkcija je dakle u početku slobodna, naprotiv se produkt pojavljuje kao apsolutan identitet slobodne i nužne djelatnosti.

[*] Pasus: »Kad je ta tačka ... svako protivurječje.« — precrtan je u ručnom primjerku.

Inteligencija će dakle završiti u potpunom priznavanju identiteta koji je izražen u produktu, kao takvu identitetu čiji princip leži u njoj samoj, tj. ona će završiti u potpunom samozrenju.[1] Kako je to dakle bila slobodna tendencija za samozrenje u onom identitetu koji je inteligenciju prvobitno razdvajao sa samom sobom, osjećaj će koji prati ono zrenje, biti osjećaj beskonačnog zadovoljenja. Svaki nagon da se producira prestaje s dovršenjem produkta, sva su protivurječja ukinuta, sve zagonetke riješene. Budući da je produkcija pošla od slobode, tj. od beskonačnog suprotstavljanja obiju djelatnosti, inteligencija neće moći ono apsolutno sjedinjenje obiju u kojemu se završava produkt pripisati *slobodi*, jer je istodobno s dovršenjem produkta oduzeta svaka pojava slobode; ona će se onim sjedinjenjem sama osjećati iznenađena i *usrećena*, tj. smatrat će ga, tako reći, kao svojevoljnu milost neke više prirode koja je s pomoću njega učinila mogućim ono nemoguće.

Ono nepoznato što ovdje objektivnu i svjesnu djelatnost stavlja u neočekivanu harmoniju nije ništa drugo nego ono apsolutno[2] što sadržava opću osnovu prestabilirane harmonije između onoga svjesnoga i besvjesnoga. Ako se dakle iz produkta reflektira ono apsolutno, inteligenciji će se pojaviti kao nešto što je iznad nje i što onome što se započelo sa sviješću i namjerom, čak suprotno slobodi pridonosi ono nenamjerno.

Ovo nepromjenljivo identično što ne može doći ni do kakve svijesti i što se odražava samo iz produkta jest za ono što producira upravo isto što je za djelatno sudbina, tj. neka tamna nepoznata sila koja skrojenom djelu slobode pridonosi ono završeno ili objektivno; i kao što se ona moć koja s pomoću našeg slobodnog djelovanja bez našeg znanja i čak protiv naše volje *ne* realizira *predočene* svrhe naziva sudbinom, tako se ono neshvatljivo što bez pripomoći slobode i u neku ruku suprotno slobodi u kojoj sebe izbjegava ono što je u onoj produkciji sjedinjeno i što svjesnome pridonosi ono objektivno, označuje tamnim pojmom genijalnosti.

---

[1] Jer ona (inteligencija) sama je ono što producira; ali ona je ujedno taj identitet sasvim otkinula od sebe; on joj je postao potpuno objektivan, tj. *ona je sama sebi* postala potpuno objektivna.

[2] Prasopstvo.

Postulirani produkt nije drugo nego produkt genijalnosti, ili kako je genijalnost moguća samo u umjetnosti, on je *umjetnički produkt.*

Dedukcija je dovršena, i mi prije svega nemamo drugo, nego da potpunom analizom pokažemo da se sva obilježja postulirane produkcije sastaju u estetičkoj.

Da se svaka estetička produkcija osniva na opreci djelatnosti, s pravom se dade zaključiti već po izjavi svih umjetnika da ih nešto nehotice goni na proizvođenje njihovih djela, da njihovom* produkcijom zadovoljavaju samo neki neodoljivi nagon svoje prirode, jer ako onaj nagon polazi od nekog protivurječja tako da, pretpostavljajući protivurječje, slobodna djelatnost postaje nehotična, onda i umjetnički nagon mora proizlaziti iz takva osjećaja nekog unutrašnjeg protivurječja. To protivurječje pak, zato što stavlja u gibanje cijelog čovjeka sa svim njegovim snagama, bez sumnje je protivurječje koje dira u ono *posljednje u njemu*, u korijen njegova cijelog bitka.[1] To je u neku ruku tako kao da je u rijetkih ljudi koji su ispred drugih, umjetnika u najvišem smislu te riječi ono nepromjenljivo identično, na što je nabačen svaki bitak, odbacilo svoj ovoj kojim se u drugima obavija, a upravo onako kao što ga stvari aficiraju, ono i reagira neposredno na sve. To prema tome može biti samo protivurječje između svjesnog i besvjesnog u slobodnom djelovanju koje umjetnički nagon stavlja u gibanje, kao što opet samo umjetnosti može biti dano da zadovolji naše beskonačno teženje i da u nama razriješi i posljednje i krajnje protivurječje. Kao što estetička produkcija proizlazi iz osjećaja prividno nerazrješiva protivurječja, tako ona prema priznanju svih umjetnika i svih koji dijele njihovo oduševljenje završava u osjećaju neke beskonačne harmonije. Da je taj osjećaj koji prati savršenstvo ujedno neko *ganuće*, dokazuje već to da umjetnik potpuno razrješenje protivurječja koje vidi u umjetničkom djelu ne pripisuje (samo) sebi samome, nego nekom svojevoljnom nagnuću svoje prirode, koja mu, koliko god ga je neumoljivo dovela u protivurječje s njime samim, toliko milo-

---

* U originalu stoji »desselben« (njegovom), ali sročnost ovdje zahtijeva plural, jer se ta posvojna zamjenica odnosi na riječi »njihova djela«. *Prev.*

[1] U pravu osebicu.

stivo oduzima bol tog protivurječja,[1] jer kao što se umjetnik nehotice, pa čak i s unutrašnjim opiranjem goni na produkciju (otuda kod starih izrazi: *pati* Deum itd., otuda uopće predodžba o oduševljenju s pomoću tuđeg nadahnuća), tako i ono objektivno pridolazi njegovoj produkciji, tako reći, bez njegove pripomoći, tj. naprosto objektivno. I kao što sudbonosan čovjek ne izvodi ono što on hoće ili namjerava, nego ono što on mora izvršiti po nekoj neshvatljivoj sudbini pod čijim utjecajem stoji, tako se čini da umjetnik, koliko god je namjeran, u pogledu onoga što je zapravo objektivno u njegovu proizvođenju stoji pod utjecajem neke moći koja ga dijeli od svih drugih ljudi, prisiljavajući ga da izrekne ili prikaže stvari koje on sam ne prozire potpuno i čiji je smisao beskonačan. Kako se svako apsolutno sastajanje dviju djelatnosti koje bježe jedna od druge upravo ne da dalje razjasniti, nego je samo *pojava* koja se, premda neshvatljiva,[2] ipak ne može poreći, tako je umjetnost jedina i vječna objava koja uopće opstoji, i čudo koje bi nas, da je samo i jedanput egzistiralo, moralo uvjeriti o apsolutnom realitetu onoga najvišega.

Ako se umjetnost, nadalje izvršava s pomoću dvije međusobno različne djelatnosti, genijalnost nije ni jedna ni druga, nego ono što je iznad obiju. Ako mi u jednoj od onih dviju djelatnosti, naime u svjesnoj, moramo tražiti ono što se općenito naziva *umjetnošću*, ali što je samo jedan njezin dio, naime ono što se u njoj izvršava s pomoću svijesti, razmišljanja i refleksije, a što se može i učiti i naučiti, predajom i vlastitom vježbom postići, onda ćemo, naprotiv, u onome besvjesnome što također ulazi u umjetnost morati da tražimo ono što se u njoj ne može naučiti, što se ne da postići ni vježbom ni na neki drugi način, nego što može biti prirođeno samo po milosti prirode, a to je ono što jednom riječi možemo nazvati *poezijom* u umjetnosti.

No, upravo na osnovi toga jasno je samo po sebi da bi bilo nadasve suvišno pitanje kojemu od oba sastavna dijela pripada prednost, jer uistinu ni jedan od njih bez drugoga nema nikakve vrijednosti, a samo oba zajedno proizvode ono najviše. Premda se naime ono što se ne postiže vježbom nego

---

[1] U ručnom primjerku: »nego nekoj svojevoljnoj milosti njegove prirode, dakle sastajanju besvjesne djelatnosti sa svjesnom.

[2] Sa stajališta same refleksije.

je rođeno s nama općenito smatra kao ono veličanstvenije, bogovi su ipak i izvršavanje one iskonske snage tako čvrsto vezali za ozbiljno nastojanje ljudi, uz marljivost i razmišljanje, da poezija, čak gdje je prirođena, bez umjetnosti proizvodi, tako reći, samo mrtve produkte u kojima ni jedan ljudski razum ne može uživati i koji potpuno slijepom snagom koja djeluje u njima odbijaju od sebe svaki sud, pa čak i predodžbu. Štaviše, prije se može očekivati da umjetnost bez poezije može nešto da dade, nego poezija bez umjetnosti, dijelom što ni jedan čovjek nije od prirode tako lako bez ikakve poezije, premda su mnogi bez ikakve umjetnosti, dijelom što je trajan studij ideja velikih majstora kadar da donekle nadoknadi iskonski nedostatak objektivne snage, premda tako može nastati samo neki privid poezije, koji se lako dade razlikovati po svojoj površnosti u opreci prema nedokučivoj dubini koju pravi umjetnik nehotice stavlja u svoje djelo, premda on radi s najvećom promišljenošću, koju ni on ni bilo tko drugi ne može sasvim proniknuti, kao i po mnogim drugim obilježjima, npr. po velikoj vrijednosti koju pridaje onome prosto mehaničkome u umjetnosti, po siromaštvu forme u kojoj se kreće, itd.

Jasno je međutim samo po sebi i to da poezija i umjetnost pojedinačno za sebe, kao ni odijeljena egzistencija obiju ne može proizvesti ono savršeno,[1] dakle da je ono savršeno moguće samo s pomoću genijalnosti, jer identitet obiju može biti samo iskonski, a s pomoću slobode upravo je nemoguć i nedostiživ. Upravo stoga genijalnost je za estetiku ono isto što je ja za filozofiju, ono najviše, apsolutno realno, što samo nikad ne postane objektivno, ali je uzrok svemu objektivnome.

2

KARAKTER UMJETNIČKOG PRODUKTA

a) Umjetničko djelo nam reflektira identitet svjesne i besvjesne djelatnosti. Ali opreka je tih dviju djelatnosti beskonačna, a ukida se bez svake pripomoći slobode. Dakle,

[1] Ni jedno nema prioriteta ispred drugoga. Upravo se samo indiferencija obojega (umjetnosti i poezije) reflektira u umjetničkom djelu.

osnovni je karakter umjetničkog djela *besvjesna beskonačnost* (sinteza prirode i slobode). Čini se da je umjetnik u svom djelu, osim onoga što je s očiglednom namjerom stavio u njega prikazao, tako reći, instinktivno neku beskonačnost, koju ni jedan razum nije sposoban posve da razvije. Da to samo jednim primjerom objasnimo, grčka mitologija, za koju je nesumnjivo da sadržava u sebi beskonačan smisao i simbole za sve ideje, nastala je u narodu, i na način koji nipošto ne dopušta da se prihvati apsolutna namjera u izmišljenosti i harmoniji s kojom je sve sjedinjeno u jednu veliku cjelinu. Tako je sa svakim pravim umjetničkim djelom, jer je svako, kao da u njemu leži beskonačnost namjera, podesno za beskonačno tumačenje, pri čemu se ipak nikada ne može reći je li ta beskonačnost ležala u samom umjetniku, ili leži samo u umjetničkom djelu. Naprotiv, u produktu koji samo hini karakter umjetničkog djela namjera i pravilo leže na površini, pa se čine tako skučena i ograničena da produkt nije ništa drugo nego vjeran otisak umjetnikove svjesne djelatnosti i apsolutno samo objekt za refleksiju, ali ne za zrenje, koje se voli zadubiti u predočeno i koje se može osnivati samo na onome beskonačnome.

b) Svaka estetička produkcija polazi od osjećaja nekog beskonačnog protivurječja, dakle i osjećaj koji prati savršenstvo umjetničkog produkta, morat će biti osjećaj takva zadovoljenja, a taj osjećaj opet također mora prijeći u samo umjetničko djelo. Dakle vanjski izražaj umjetničkog djela jest izražaj mira i tihe veličine, čak tamo gdje treba da se izrazi najveća napetost boli ili radosti.

c) Svaka estetička produkcija polazi od po sebi beskonačnog rastavljanja obiju djelatnosti, koje su rastavljene u svakom slobodnom produciranju. No kako u produktu obje djelatnosti treba prikazati kao sjedinjene, zato se njime nešto beskonačno prikazuje kao konačno. Ovo beskonačno pak prikazano kao konačno jest ljepota. Osnovni karakter svakog umjetničkog djela, koji sadržava u sebi oba prethodna, jest dakle *ljepota*, a bez ljepote nije ni jedno umjetničko djelo. I premda ima uzvišenih umjetničkih djela i premda su ljepota i uzvišenost u izvjesnom pogledu sebi oprečne, jer npr. neki prirodni prizor može biti lijep a da zato nije uzvišen, i obratno, ipak je opreka između ljepote i uzvišenosti takva, da

opstoji samo u pogledu objekta, ali ne u pogledu subjekta zrenja, zato što se razlika između lijepoga i uzvišenoga osniva samo na tome da beskonačno protivurječje, tamo gdje je ljepota nije ukinuto u samom objektu, dok protivurječje, gdje ima uzvišenosti, nije sjedinjeno u samom objektu, nego je povišeno samo do neke visine, na kojoj se u zrenju nehotice ukida, što je onda isto toliko kao da je ukinuto u objektu.[1] Također se veoma lako dade pokazati da se uzvišenost osniva na istom protivurječju na kojemu se osniva i ljepota, jer se uvijek, ako se kakav objekt nazove uzvišenim, s pomoću besvjesne djelatnosti prihvaća neka veličina koju je nemoguće primiti u svjesnu, čime se onda dovodi u spor sa sobom, što se može završiti samo u nekom estetičkom zrenju, koje obje djelatnosti stavlja u neočekivanu harmoniju, samo što je zor koji ovdje ne leži u umjetniku, nego u samom predočivačkom subjektu, potpuno nehotičan, jer ono uzvišeno (sasvim drukčije nego ono samo pustolovno što pred uobrazilju također iznosi neko protivurječje, ali koje ne zavređuje da se razriješi) stavlja u gibanje sve snage duše da razriješi protivurječje koje prijeti cijeloj intelektualnoj egzistenciji.

Pošto su dakle izvedeni karakteri umjetničkog djela, rasvijetljena je time ujedno i njegova *razlika* od svih drugih produkata.

Od organskog prirodnog produkta razlikuje se umjetnički produkt uglavnom po tome što (a) organsko biće prikazuje još nerastavljeno ono što estetička produkcija prikazuje kao sjedinjeno, ali nakon rastavljanja; b) što organska produkcija ne polazi od svijesti, dakle ni od beskonačnog protivurječja koje je uvjet estetičke produkcije. Organski prirodni produkt (ako je ljepota u svakom slučaju razrješenje nekog beskonačnog protivurječja) i neće biti nužno *lijep*, a ako je lijep, onda će se ljepota, zato što se njezin uvjet ne može pomišljati kao da egzistira u prirodi, pojaviti kao slučajna, iz čega se dade razjasniti posve osebujni interes za prirodnu ljepotu, ne ukoliko je ona ljepota uopće, nego ukoliko je određeno *prirodna*

---

[1] Umjesto posljednjeg pasusa u ručnom primjerku: I premda ima uzvišenih umjetničkih djela i premda ljepotu i uzvišenost običavaju suprotstavljati, ipak nema prave objektivne opreke između ljepote i uzvišenosti; ono istinski i apsolutno lijepo uvijek je i uzvišeno, ono uzvišeno (ako je to istinski) jest i lijepo.

ljepota. Iz toga je samo od sebe jasno što treba držati o imitiranju prirode kao principu umjetnosti, jer daleko od toga da bi umjetnosti samo slučajno lijepa priroda davala pravila, naprotiv, princip i norma su za prosuđivanje prirodne ljepote ono što umjetnost proizvodi u svojoj savršenosti.

Po čemu se estetički produkt razlikuje od *običnog umjetničkog produkta,* lako je prosuditi, jer je svako estetičko proizvođenje u svom principu apsolutno slobodno, zato što umjetnika može nagnati na nj doduše samo neko protivurječje, ali samo takvo koje leži u onome najvišemu njegove vlastite prirode, mjesto da se svako drugo proizvođenje prouzrokuje nekim protivurječjem koje leži izvan onoga koji zapravo producira, a prema tome ima svako takvo proizvođenje i svrhu izvan sebe.[1] Iz ove nezavisnosti od vanjskih svrha proizlazi ona svetost i čistoća umjetnosti koja ide tako daleko da ne odbija samo svaku srodnost sa svime što je samo osjetilni užitak, a tražiti to od umjetnosti, pravi je karakter barbarstva, ili s korisnim, što može tražiti od umjetnosti samo doba koje najviše napore ljudskog duha stavlja u ekonomijske pronalaske,[2] nego čak i srodnost sa svime što pripada moralitetu, štaviše, ona daleko ostavlja ispod sebe čak i znanost, koja u pogledu svoje nesebičnosti najbliže graniči s umjetnošću, naprosto zato što uvijek teži za nekom svrhom izvan sebe, pa naposljetku sama mora služiti samo kao sredstvo za ono najviše (umjetnost).

U pogledu odnosa umjetnosti prema znanosti, posebno treba istaknuti kako su obje u svojoj tendenciji tako oprečne da bi se morale poklapati i prijeći u jedno, da je znanost ikada posve riješila svoju zadaću kao što ju je umjetnost uvijek rješavala, a to je dokaz potpuno oprečnih pravaca. Premda, naime, znanost u svojoj najvišoj funkciji ima isti zadatak kao i umjetnost, ipak je taj zadatak zbog načina kako se rješava, za znanost beskonačan, tako da se može reći da je umjetnost uzor za znanost, a gdje je umjetnost, onamo tek treba da dođe znanost. Također se upravo iz toga dade razjasniti zašto i ukoliko u znanosti nema genijalnosti, ne možda zato što bi bilo nemoguće da se neki znanstveni zadatak riješi genijalno,

---

[1] (Apsolutni prijelaz u ono objektivno.)
[2] Šećernu repu.

nego zato što se taj isti zadatak, čije se rješenje može naći s pomoću genijalnosti, dade riješiti i mehanički, kao što je npr. Newtonov sistem gravitacije, koji je mogao biti genijalno otkriće, pa je to zaista i bio za svog prvog pronalazača Keplera, ali je također mogao biti posve naučno otkriće, što je po Newtonu i postao. Samo ono što umjetnost proizvodi moguće je jedino i *samo* s pomoću genijalnosti, jer je u svakom zadatku što ga je umjetnost riješila sjedinjeno neko beskonačno protivurječje. Što znanost proizvodi, *može* da bude proizvedeno s pomoću genijalnosti, ali nije nužno proizvedeno s pomoću nje. Stoga u znanostima uvijek jest i ostaje problematično, tj. zacijelo se uvijek određeno može reći gdje ono nije, ali nikada gdje ono jest. Ima samo nekoliko obilježja po kojima se u znanostima može zaključiti genijalnost (da se ona mora zaključiti, to pokazuje već sasvim osebujnu okolnost stvari). Ona zacijelo nije ondje gdje cjelina, kakva je sistem, nastaje na dijelove i, tako reći, sastavljanjem. Obratno bi se dakle genijalnost morala pretpostaviti ondje gdje je ideja cjeline očigledno prethodila pojedinim dijelovima. Kako naime ideja cjeline ipak može postati jasna tako da se ona razvija u pojedinim dijelovima, i kako su opet pojedini dijelovi mogući ipak samo s pomoću ideje cjeline, zato se čini da ovdje ima neko protivurječje koje je moguće samo nekim aktom genijalnosti, tj. neočekivanim sastajanjem besvjesne sa svjesnom djelatnošću. Drugi razlog nagađanju genijalnosti u znanosti bio bi kad tko kaže stvari i kad tko tvrdi stvari čiji smisao, ili po vremenu u kojemu je živio, ili njegovim drugim izjavama nije mogao sasvim prozreti, dakle gdje je prividno izrekao nešto sa svješću što je mogao izreći samo besvjesno. Ipak bi se dalo veoma lako dokazati na različne načine da i ti razlozi nagađanja mogu biti nadasve varljivi.

Genijalnost je od svega što je naprosto talent ili spretnost različna po tome što se s pomoću nje razrješava neko protivurječje koje se apsolutno i inače ničim drugim ne bi dalo razriješiti. U svakom, pa i u najobičnijem i najsvagdašnjijem produciranju djeluje zajedno sa svjesnom i besvjesna djelatnost; ali samo jedno produciranje čiji je uvjet bio beskonačna opreka obiju djelatnosti jest estetično i moguće *samo* s pomoću genijalnosti

OPĆE PRIMJEDBE UZ CIJELI SISTEM

Pošto smo bitnost i karakter umjetničkog produkta izveli tako potpuno kao što je to bilo potrebno za ovo istraživanje, preostaje nam samo još da navedemo odnos u kojemu filozofija umjetnosti stoji prema cijelom sistemu filozofije uopće.

1. Cijela filozofija polazi i mora polaziti od principa, koji je kao apsolutni identitet upravo neobjektivan. No kako bi se to apsolutno neobjektivno ipak imalo dozvati u svijest i razumjeti, što je nužno ako je ono uvjet razumijevanja cijele filozofije? Da se ono s pomoću pojmova ne može ni shvatiti ni prikazati, za to ne treba dokaza. Preostaje dakle samo da se prikaže u neposrednom zrenju, ali koje je i samo opet neshvatljivo, a kako bi njegov objekt imao biti nešto upravo neobjektivno, zato se čini da je čak u sebi samome protivurječno. No kad bi ipak bilo takva zrenja koje bi imalo za objekt ono apsolutno identično, po sebi ni subjektivno ni objektivno, i kad bi se čovjek zbog tog zrenja, koje može biti samo intelektualno, pozivao na neposredno iskustvo, čime bi onda to zrenje moglo postati opet objektivno, tj. kako se ne može sumnjati da se ono ne osniva na prosto subjektivnoj varci, ako nema nekog općeg i od svih ljudi priznatog objektiviteta onog zrenja? Taj opće priznati objektivitet intelektualnog zrenja, koji se nipošto ne da poreći, jest sama umjetnost. Jer estetičko zrenje upravo je intelektualno zrenje koje je postalo objektivno.[1] Samo mi umjetničko djelo reflektira što se inače ničim ne reflektira, ono apsolutno identično što se već u jastvu samo rastavilo; dakle što filozof daje da se već u prvom

---

[1] Cijela filozofija polazi i mora polaziti od principa, koji je kao apsolutni princip ujedno ono upravo identično. Nešto što je apsolutno jednostavno, identično, ne da se shvatiti ili priopćiti s pomoću opisivanja, ni uopće s pomoću pojmova. Ono se može samo zorno promatrati. Takvo je promatranje organ svake filozofije. Ali to zrenje koje nije osjetilno, nego intelektualno, koje nema za predmet ono objektivno ili subjektivno, ono apsolutno identično, po sebi ni subjektivno ni objektivno, samo je prosto unutrašnje zrenje, koje samo za sebe ne može postati opet objektivno: ono može postati objektivno samo s pomoću drugog zrenja. To drugo zrenje jest estetičko zrenje. (Ovako glasi posljednji pasus u ručnom primjerku.)

aktu svijesti rastavlja, održava se, inače za svako zrenje nepristupačno, s pomoću čuda umjetnosti iz njenih produkata.

Ipak ne samo prvi princip filozofije i prva predodžba od koje ona polazi nego i cijeli mehanizam koji filozofija izvodi i na kojemu se ona sama osniva, postaje objektivan tek estetičkom produkcijom.

Filozofija polazi od beskonačnog razdvajanja oprečnih djelatnosti;[1] ali na tom istom razdvajanju osniva se i svaka estetička produkcija, pa se i ono svakim pojedinim prikazom umjetnosti potpuno ukida.[2] Što je dakle ona čudna moć kojom se prema tvrdnji filozofskoj ukida beskonačno protivurječje u produktivnom zrenju? Mi taj mehanizam dosada nismo mogli učiniti potpuno shvatljivim, jer je samo umjetnička moć ono što ga može sasvim razotkriti. Ona produktivna moć je ona ista kojom i umjetnosti polazi za rukom ono nemoguće, naime da ukine beskonačnu opreku u svakom konačnom produktu. Pjesnička je moć ono što je u prvoj potenciji iskonsko zrenje i obratno,[3] što mi nazivamo pjesničkom moći, to je samo produktivno zrenje, koje se ponavlja u najvišoj potenciji. To je isto što je u objema djelatno, ono jedino uslijed čega smo sposobni da mislimo i saberemo i ono protivurječno — ubrazilja. Prema tome su to i produkti iste djelatnosti, koji nam se s onu stranu svijesti pojavljuju kao zbiljski, a s ove strane svijesti kao idealni ili kao umjetnički svijet. No upravo to što, uz inače posve jednake uvjete nastajanja, porijeklo jednoga leži s one, a drugoga s ove strane svijesti, sačinjava između obje vječnu razliku koja se ne da nikada ukinuti.

Premda, naime, zbiljski svijet proizlazi iz iste prvobitne opreke iz koje mora proizaći i umjetnički svijet, koji se također mora pomišljati kao velika cjelina i koji u svim svojim produktima predstavlja samo ono jedno beskonačno,

---

[1] Filozofija daje da svaka produkcija zrenja proiziđe iz rastavljanja djelatnosti koje prije toga nisu bile oprečne.

[2] Posljednje riječi »pa se — ukida« precrtane su u ručnom primjerku.

[3] Umjesto posljednjih perioda stoji u ručnom primjerku: Ona produktivna moć kojom nastaje objekt jest ona ista iz koje i za umjetnost proizlazi njezin predmet, samo što je ona djelatnost ondje *pomućena* — ograničena — a ovdje čista i neograničena. Pjesnička moć gledana u svojoj prvoj potenciji jest prva produktivna moć duše, ukoliko se izražava u konačnim i zbiljskim stvarima, i obratno...

ona opreka s onu stranu svijesti ipak je samo utoliko beskonačna što se nešto beskonačno prikazuje s pomoću objektivnog svijeta kao *cjeline*, ali nikada s pomoću pojedinačnog objekta, umjesto da je ona opreka za umjetnost beskonačna u pogledu svakog pojedinog objekta i da je svaki njezin pojedini produkt beskonačnost. Ako estetička produkcija polazi od slobode i ako je baš za slobodu ona opreka svjesne i besvjesne djelatnosti apsolutna, ima zapravo i samo jedno apsolutno umjetničko djelo, koje doduše može egzistirati u posve različitim egzemplarima, ali je ipak samo jedno, sve ako još i ne bi egzistiralo u najiskonskijem liku. Ništa nije umjetničko djelo što ne prikazuje neku beskonačnost neposredno ili bar u refleksu. Hoćemo li nazivati umjetničkim djelima npr. takve pjesme koje po svojoj prirodi prikazuju samo ono pojedinačno i subjektivno? Onda ćemo i svaki epigram koji pohranjuje samo trenutačan osjećaj, sadašnji dojam, morati da nazovemo tim imenom, jer su veliki majstori koji su se vježbali u takvim pjesničkim vrstama nastojali da proizvedu sam objektivitet samo s pomoću cjeline svojih pjesama, pa su ih upotrebljavali samo kao sredstvo da prikažu cio jedan beskonačan život i da ga odraze s pomoću mnogostrukih zrcala.

2. Ako je estetički zor samo transcendentalan zor[1] koji je postao objektivan, onda se razumije samo po sebi da je umjetnost jedini ujedno pravi i vječni organon i dokument filozofije, koji uvijek i neprestano iznova dokumentira što filozofija izvanski ne može da prikaže, naime ono besvjesno u djelovanju i produciranju i njegov iskonski identitet s onim svjesnim. Umjetnost je filozofu ono najviše upravo zato što mu, tako reći, otvara svetinju nad svetinjama, gdje u vječnom i iskonskom sjedinjenju, tako reći, jednim plamenom gori ono što je u prirodi i povijesti rastavljeno i što u životu i u mišljenju vječno mora da bježi jedno od drugoga. Nazor što ga sebi filozof umjetno stvara o prirodi za umjetnost je iskonski i prirodni. Što mi nazivamo prirodom, jest pjesma koja leži zatvorena u tajnom čudnovatom pismu. Kad bi se zagonetka mogla razotkriti, mi bismo u njoj spoznali Odisejadu duha koji čudnovato zavaran, tražeći sama sebe, bježi od samoga sebe; jer kroz osjetilni svijet gleda smisao samo kao kroz riječi, samo kao prozirnu maglu kopno fantazije, za

[1] Intelektualni (korektura).

kojim težimo. Svaka krasna slika nastaje, tako reći, tako da se ukida nevidljivi rastavni zid koji rastavlja zbiljski i idealni svijet, pa je ona samo otvor kroz koji se potpuno pokazuju oni likovi i krajevi svijeta fantazije koji kroz zbiljski samo nepotpuno probijaju. Priroda umjetniku nije više nego filozofu, naime idealni svijet, koji se pojavljuje pod stalnim ograničenjima, ili samo nepotpuni odraz svijeta koji ne egzistira izvan njega, nego u njemu.

Otkud, unatoč toj srodnosti filozofije i umjetnosti, dolazi opreka obiju, na to se pitanje već prije dovoljno odgovorilo.

Završavamo dakle ovom primjedbom: Neki je sistem završen kad je doveden natrag do svoje polazne tačke. Ali upravo je to slučaj s našim sistemom. Jer upravo ona iskonska osnova svake harmonije subjektivnoga i objektivnoga, koja se u svom iskonskom identitetu može prikazati samo s pomoću intelektualnog zrenja, jest ono što je s pomoću umjetničkoga djela potpuno izvučeno iz onoga subjektivnoga i postalo posve objektivnim, i to tako da smo mi svoj objekt, sam ja, postepeno doveli do tačke na kojoj smo sami stajali kad smo počeli filozofirati.

No, ako samo umjetnosti polazi za rukom da s općom vrijednošću učini objektivnim ono što filozof može prikazati samo subjektivno, onda valja očekivati da će filozofija, kao što ju je poezija u djetinjstvu rodila i hranila, a s njome i sve one znanosti koje se s pomoću nje dovode do savršenosti, nakon svog dovršenja putem isto tolikih pojedinačnih rijeka teći natrag u opći ocean iz kojega su proistekle. Što će biti srednji član povratka znanosti k poeziji, to u općenitosti nije teško reći, jer je takav srednji član egzistirao u mitologiji, prije nego što se, kao što se sada čini, dogodilo to nerazrješivo rastavljanje.[1] I kako može nastati nova mitologija, koja nije izum pojedinog pjesnika, nego jednog novog pokoljenja, koje, tako reći, samo predstavlja jednog pjesnika, problem je čije rješenje treba očekivati samo od budućih udesa svijeta i daljeg toka povijesti.

---

[1] Dalje izvođenje ove misli sadržava rasprava *o mitologiji*, koja je izrađena već prije više godina.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

FENOMENOLOGIJA DUHA*

Str. 5—43. Preveo V. D. Sonnenfeld

PREDGOVOR

I

1. Objašnjenje, kao što se obično nekome spisu daje u predgovoru, o cilju što ga je sebi pisac postavio u njemu, kao i o poticajima i odnosu u kojima stoji po njegovu mišljenju taj spis prema drugima pređašnjima ili istodobnim obradama istoga predmeta — čini se da je kod filozofskoga spisa ne samo suvišno nego zbog prirode stvari čak i neprikladno i neumjesno. Kako i što bi se priličilo da se u predgovoru kaže o filozofiji — možda historijsko navođenje tendencije i stajališta, općega sadržaja i rezultatâ, veze tvrdnjâ i uvjeravanjâ zbrda zdola o istinitome — to ne može biti način na koji treba prikazati filozofsku istinu. Pa i zato što se filozofija bitno nalazi u elementu općenitosti, koja sadržava u sebi ono posebno, opstoji kod nje više nego kod drugih znanosti privid, kao da je u cilju i posljednjim rezultatima izražena sama stvar, i to čak u svojoj najpotpunijoj suštini, prema kojoj je izvođenje zapravo ono nebitno. Naprotiv, u općoj pomisli što je npr. anatomija — recimo: poznavanje dijelova tijela uzetih prema njihovoj neživoj opstojnosti — mi smo uvjereni da još nemamo same stvari, sadržaja te znanosti, nego da se osim toga moramo potruditi oko onoga posebnoga. Nadalje se u takvu agregatu znanjâ, koji ne nosi s pravom ime znanosti, konverzacija o svrsi i sličnim općenitostima ne razlikuje od historijskoga i nepojmovnoga načina kojim se govori i o samo-

* Phänomenologie des Geistes. Kultura, Zagreb 1955.

me sadržaju, živcima, mišićima itd. U filozofiji, naprotiv, nastao bi nesklad kad bi se upotrijebio takav način koji ona sama prikazuje nesposobnim da shvati istinu.

Tako se u određivanje odnosa koji neko filozofsko djelo misli da ima prema drugim nastojanjima oko istoga predmeta, uvlači neki strani interes, pa se potamnjuje ono o čemu se zapravo radi u spoznaji istine. Onako kako se mnjenju učvršćuje opreka istinitoga i lažnoga, tako ono obično također očekuje ili odobravanje ili protivurječje prema nekome opstojećem filozofskom sistemu, videći u tumačenju takva sistema samo jedno ili drugo. Ono ne shvaća različitost filozofskih sistema toliko kao razvoj istine, koji napreduje, koliko vidi u različitosti samo protivurječje. Pupoljak iščezava u rascvatu cvijeta, pa bi se moglo reći da cvijet opovrgava pupoljak; tako plod proglašava cvijet lažnom opstojnošću biljke, a kao istina stupa plod na mjesto cvijeta. Te se forme ne samo razlikuju nego se međusobno i potiskuju kao nepodnošljive. No ujedno ih njihova skladna priroda čini momentima organskoga jedinstva, u kojemu ne samo da sebi ne protivurječe nego je jedan tako nuždan kao i drugi; a ta jednaka nužnost sačinjava tek život cjeline. Ali protivurječje nekome filozofskom sistemu dijelom samo sebe obično ne shvaća na taj način, a dijelom i svijest koja shvaća uopće ne zna da ga oslobodi ili održi slobodnim od njegove jednostranosti i da u sklopu onoga što se čini spornim i protivnim spozna međusobno nužne momente.

Zahtijevanje takvih tumačenja kao i njegovo zadovoljenje lako se uzimaju, kao da se bave onim bitnim. U čemu bi ono bitno jednoga filozofskoga spisa moglo biti više izraženo nego u njegovim ciljevima i rezultatima, a po čemu bi se ovi spoznali određenije nego po svojoj različnosti od onoga što to doba inače proizvodi u toj sferi? Ako takav postupak treba da vrijedi kao nešto više nego početak spoznavanja, ako treba da vrijedi kao zbiljsko spoznavanje, onda ga uistinu treba ubrojiti u izume da se sama stvar obiđe i da se poveže ovo dvoje: privid ozbiljnosti i truda oko nje i zbiljska uštednja toga truda. Predmet naime nije iscrpen u svome cilju, nego u svome izvođenju, i nije rezultat zbiljska cjelina, nego zbiljska je cjelina on zajedno sa svojim postojanjem; cilj za sebe jest neživa općenitost, kao što je tendencija puko previranje kojemu još nedostaje njegova zazbiljnost (Wirklichkeit), a goli je rezultat leš koji je tendenciju ostavio za sobom. Isto je tako

različitost upravo granica stvari; ona je tamo gdje stvar prestaje, ili ona je ono što stvar nije. Zato su takva nastojanja oko cilja ili rezultata kao i oko različitosti i prosuđivanja jednoga ili drugoga lakši posao nego što se možda čini. Jer umjesto da se bavi stvarju, takvo je djelovanje uvijek izvan nje; umjesto da ostane u njoj i da sebe u njoj zaboravi, takvo znanje uvijek poseže za nečim drugim i ostaje naprotiv kod samoga sebe, umjesto da se nalazi pri stvari i da joj se preda. Najlakše je prosuditi ono što ima sadržaja i čvrstoće, teže je to shvatiti, a najteže što oboje sjedinjuje, dati prikaz toga.

Stvaranje i izrađivanje iz neposrednosti supstancijalnoga života morat će se uvijek započeti tako, da čovjek stekne znanje o općim načelima i gledištima, da se najprije dovine do misli o stvari uopće, ništa manje da se razlozima podupre ili opovrgne, da konkretno i bogato obilje shvati prema određenostima i da o njima zna dati valjanu odluku i ozbiljan sud. No, taj početak stvaranja ustupit će prije svega mjesto ozbiljnosti ispunjenoga života, koja vodi u iskustvo same stvari; a ako se tome pridruži još i to da ozbiljnost pojma zađe u dubinu stvari takvo će znanje i prosuđivanje u konverzaciji imati svoje prikladno mjesto.

Pravi lik u kojemu egzistira istina može da bude samo njezin znanstveni sistem. Surađivati na tome da se filozofija više približi formi znanosti, — cilju, da bi mogla odbaciti svoje ime ljubavi prema znanju i da bi bila zbiljsko znanje, — jest ono što sam ja sebi postavio. Unutrašnja nužnost da znanje bude znanost leži u njegovoj prirodi, a objašnjenje o tom koje zadovoljava, jest samo prikaz same filozofije. Vanjska nužnost ukoliko se ona, bez obzira na slučajnost osobe i individualnih motiva, shvati na neki opći način, jest isto, što i unutrašnja, naime u liku kakvo vrijeme prikazuje opstojnost njihovih momenata. Pokazati kako je došlo vrijeme da se filozofija uzdigne do znanosti, bilo bi stoga jedino pravo opravdanje pokušajâ kojima je to cilj, jer bi dokazalo nužnost toga cilja, štaviše, ujedno bi ga izvelo.

2. Kad se pravi lik istine stavi u znanstvenost — ili, što je isto, kad se tvrdi da istina ima element svoje egzistencije samo u pojmu — znam da se to čini u protivurječju s mišljenjem i njegovim posljedicama, koje je toliko usvojeno i rašireno u uvjerenju našega vremena. Čini se da zato nije suvišno objašnjenje o tome protivurječju, premda to objašnjenje ovdje

također može da bude samo uvjeravanje kao i ono protiv kojega je upereno. Ako naime ono istinito egzistira samo u onome, ili, štaviše, samo kao ono što se naziva sad zorom, sad neposrednim znanjem apsolutnoga, religijom, bitkom — ne u centru božanske ljubavi, nego bitak njega[1] samoga — onda se odavle ujedno zahtijeva za prikazivanje filozofije suprotnost forme pojma. Ono apsolutno ne treba da se shvati, nego da se osjeća i promatra; ne njegov pojam, nego njegov osjećaj i zrenje treba da vode riječ i treba da se izraze.[2]

Ako se pojava takva zahtjeva shvati prema svojoj općoj suvislosti i ako se gleda na stupanj na kojemu sada stoji samosvjesni duh, onda je on prešao preko supstancijalnoga života kojim je inače živio u elementu misli — prešao je tu neposrednost svoje vjere, prešao je zadovoljenje i sigurnost izvjesnosti koju je svijest imala o svome izmirenju s bićem i njegovom općom — unutrašnjom i vanjskom — nazočnošću. Ne samo da je prešao iz toga u drugi ekstrem svoje nesupstancijalne refleksije u samome sebi nego se digao i nad tu refleksiju. Njegov bitni život nije samo izgubljen za njega; on je i svjestan toga gubitka i konačnosti, koja je njegov sadržaj. Odvraćajući se od toga drožđa, da rđavo stoji, priznavajući i prezirući to, traži on sada od filozofije ne toliko znanje o onome što on jest koliko to da tek s pomoću nje opet dođe do uspostave onoga supstancijaliteta i čistoće bitka. Toj potrebi ona dakle ne treba toliko da otvori zatvorenost supstancije i da nju podigne do samosvijesti — ne treba da kaotičnu svijest dovede do spomenutoga reda i do jednostavnosti pojma, koliko naprotiv da lučenja misli strese na jednu hrpu, da potisne pojam razlike i uspostavi osjećaj bivstva, da ne pruži spoznaju, nego spas. Ono lijepo, sveto, vječno, religija i ljubav jesu mamac koji se zahtijeva za pobudu volje da zagrize; ne pojam, nego ekstaza, ne nužnost stvari, koja hladno kroči naprijed, nego oduševljenje koje vrije treba da bude držanje i širenje bogatstva supstancije koje vodi dalje.[3]

Ovome zahtjevu odgovara veoma naporno nastojanje koje se pokazuje gotovo oduševljenim i zagrijanim u tome da

---

[1] Centra, tj. apsolutnoga.

[2] Nazor koji se ovdje osporava jest nazor Jakobija i romantičara, što ga zastupaju Schlegel i Schleiermacher.

[3] Ovaj prikaz duhovnoga stanja vremena odgovara odsjeku o »nesretnoj svijesti«, str. 123.

ljude istrgne iz utonulosti u osjetilnost, običnost i pojedinačnost i da im pogled upravi prema zvijezdama, kako ne bi stajali na toj tački da bi se poput crva zadovoljavali prašinom i vodom, zaboravljajući posve ono božansko. Inače su opremili nebo opsežnim bogatstvom misli i slika. Od svega što jest ležalo je značenje u niti svjetla kojom je to bilo privezano za nebo. Da bi se zadržali na njemu umjesto u ovoj nazočnosti, pogled je preko nje odlutao gore, božanskome biću, prema nekoj, ako se tako smije reći, onostranoj nazočnosti. Oko duha moralo se silom upraviti na ono zemaljsko i zadržati na njemu; i bilo je potrebno mnogo vremena da se ona jasnoća koju je imalo samo ono nadzemaljsko unese u tupost i nejasnoću, u čemu je ležao smisao onoga što je ovostrano, i da se pažnja na nazočno kao takvo, koja se nazvala iskustvom učini zanimljivom i vrijednom. Sada se čini da opstoji nužda suprotnosti, da je smisao toliko ukorijenjen u onome zemaljskome da je potrebna jednaka snaga da ga digne nad to. Duh se pokazuje tako siromašan da za svoje uzdignuće čezne samo za oskudnim osjećanjem onoga božanskoga, kao što putnik u pustinji čezne za običnim gutljajem vode. Na tome što duhu dostaje valja izmjeriti veličinu njegova gubitka.

Ipak ta čednost u primanju ili štedljivost u davanju ne priliči se znanosti. Tko traži samo uzdignuće, tko teži za tim da se raznolikost njegove opstojnosti i misli samo zavije u maglu, pa da neodređeno uživa u tome neodređenom božanstvu, neka vidi gdje će to naći; on će lako naći sredstva da sebi sam nešto dočara i da se time šepiri. No filozofija mora se čuvati toga da bude utješljiva.

Još manje ta čednost koja se odriče znanosti smije pretendirati na to da je takvo oduhovljenje i mutnost nešto više nego znanost. Taj proročki govor misli, da ostaje zapravo u središtu i dubini, prezirno gleda na određenost (horos), pa se od pojma i nužnosti kao od refleksije koja stoluje samo u konačnosti namjerno drži daleko. I kao što ima prazna širina, tako ima i prazna dubina, kao što ima ekstenzija supstancije, koja se razlijeva u konačnu raznolikost, bez snage da je održi na okupu, tako ima i besadržajan intenzitet, koji je držeći se kao čistija snaga bez proširenja, isto što i površnost. Snaga je duha samo toliko velika koliko njeno očitovanje, njegova dubina samo toliko duboka koliko se on u svome izlaganju usu-

đuje da se proširi i da sebe izgubi. Kad to nepojmovno supstancijalno znanje ujedno tvrdi da je osobinu sopstva (des Selbst) zadubilo u biću i da filozofira istinito i sveto, ono sebi skriva kako mjesto da bude odano bogu, preziranjem mjere i određenja daje da sad samo u samome sebi pokaže slučajnost sadržaja, a sad opet u sadržaju vlastitu samovolju. Prepuštajući se neobuzdanu vrenju supstancije, oni misle da su obavijanjem samosvijesti i napuštanjem razuma njegovi, pa im bog u snu daje mudrost. Što uistinu tako dobivaju i rađaju u snu, to zato i jesu sanjarije.

3. Nije uostalom teško vidjeti da je naše doba doba rađanja i prijelaza u novi period. Duh je prekinuo s dosadašnjim svijetom svoje opstojnosti i predočivanja, pa namjerava da to baci u ponor prošlosti i započinje posao svoga preoblikovanja. On doduše nikada ne miruje, nego je obuzet kretanjem koje uvijek ide naprijed. Ali kao što kod djeteta nakon dugoga tihog ishranjivanja prvi udisaj prekida onu postupnost napredovanja koje se samo povećava — kvalitativan skok — pa je dijete sada rođeno, tako duh koji se razvija sazrijeva polako i tiho u novi lik, otkida jedan djelić za drugim od građevine svoga predašnjeg svijeta; kolebanje se toga svijeta navješta samo s pomoću pojedinih simptoma: lakoumnost kao i dosada, koje zadiru u ono što opstoji, neodređena slutnja nepoznatoga jesu vjesnici da dolazi nešto drugo. To postepeno drobljenje koje nije promijenilo fizionomiju cjeline prekida se ishodom koji, sličan munji, najedanput predstavlja tvorevinu novoga svijeta.

Ipak, potpune zazbiljnosti to novo nema kao ni upravo rođeno dijete; a to je bitno i nipošto se ne smije zaboraviti. Prvo nastupanje jest tek njegova neposrednost ili njegov pojam. Kao što zgrada nije gotova kad joj je položen temelj, tako postignut pojam cjeline nije sama cjelina. Gdje želimo da vidimo hrast sa snažnim deblom i s mnoštvom lišća, kako širi svoje grane, nismo zadovoljni, ako nam se mjesto njega pokaže žir. Tako znanost, kruna svijeta duha, nije dovršena u svome početku. Početak novoga duha jest produkt dalekosežnoga preokreta raznolikih oblika stvaranja, nagrada mnogostruko zapletenoga puta i mnogostrukoga napora i truda. On je cjelina koja se iz sukcesije kao iz svoje protežnosti vratila u sebe, njezin nastali jednostavni pojam. No zazbiljnost

te jednostavne cjeline sastoji se u tome da se ona oblikovanja koja su postala momentima u nastalome smislu opet iznova razvijaju i daju oblikovanje, ali u svome novom elementu.

Dok je s jedne strane prva pojava novoga svijeta samo tek u svoju jednostavnost zavijena cjelina ili njezina opća osnova dotle naprotiv svijest o bogatstvu pređašnje opstojnosti još opstoji u sjećanju. Njoj u novome liku koji se javlja nedostaje rasprostranjenost i osebujnost; ali još više joj nedostaje izgrađenost oblika kojim se razlike sa sigurnošću određuju i sređuju u svoje čvrste odnose. Bez te izgrađenosti nedostaje znanosti opća razumljivost, pa se čini da je ezoterična svojina nekolicine pojedinaca; — ezoterična svojina: jer opstoji tek samo u svojemu pojmu, odnosno njena unutrašnjost opstoji; nekolicine pojedinaca: jer njezina neraširena pojava čini njezinu opstojnost pojedinačnom. Tek ono što je potpuno određeno, ujedno je ezoterično, shvatljivo i prikladno da se nauči i da bude svojina svih. Razumna je forma znanosti put do nje; taj se put svima pruža i za sve je izjednačen; a da se razumom dođe do umnoga znanja, pravedan je zahtjev svijesti koja pristupa znanosti; jer razum je mišljenje, čisti Ja uopće; a ono razumno jest ono već poznato i zajedničko znanosti i neznanstvenoj svijesti, uslijed čega ova neposredno može da uđe u znanost.

Znanost koja tek počinje i koja dakle još nije dotjerala ni do potpunosti detalja ni do savršenstva oblika, izvrgnuta je zbog toga prijekoru. Ako on treba da se odnosi na njenu suštinu, taj bi prijekor bio nepravedan, kao što je nedopušteno da se ne prizna zahtjev one izgradnje. Čini se da je ova opreka najglavniji čvor oko kojega se sada muči znanstveno stvaranje i u čemu ono sebe još valjano ne razumije. Jedan dio se trsi oko bogatstva materijala i oko shvatljivosti, drugi dio prezire tu shvatljivost, pa se trsi oko neposredne umnosti i božanstva. Premda je onaj dio, bilo samo snagom istine, bilo nevoljkošću ovoga drugoga, ušutkan, pa ako se u pogledu osnova stvari osjeća nadvladan, on zato u pogledu onih zahtjeva ipak nije zadovoljen; jer oni su pravedni, ali nisu ispunjeni. Njegova šutnja pripada samo napola pobjedi, a napola dosadi i ravnodušnosti koja je obično posljedica očekivanja što se stalno pobuđuje, i obećanja koja se ne ispunjaju.

U pogledu sadržaja drugima[1] je zacijelo dosta lako ići u širinu. Oni dovlače na svoje tlo mnoštvo materijala, naime ono već poznato i sređeno, a baveći se poglavito osobitostima i kuriozitetima, čini se da to više imaju ono čime je znanje na svoj način već bilo svršilo, i da ujedno vladaju još i onim nesređenim i da prema tome sve podvrgavaju apsolutnoj ideji, za koju se čini da je time u svemu spoznata i sazrela u raširenu znanost. No ako se ta raširenost pobliže razmotri, pokazuje se da nije nastala tako da je isto sâmo sebe različito oblikovalo, nego ona je bezoblično ponavljanje istoga, što je samo izvanjski primijenjeno na različit materijal, dobivajući dosadan privid različitosti. Za sebe zacijelo istinita ideja ostaje uistinu uvijek samo na svome početku ako se razvoj sastoji samo u takvu ponavljanju iste formule. Ta jedna negibana forma, koju spoznavajući subjekt vodi oko onoga što je nazočno, materijal izvana uronit u taj mirni element, to kao ni hotimične domišljatosti o sadržaju nije ispunjenje onoga što se zahtijeva, tj. nije bogatstvo koje proizlazi iz samoga sebe, ni samoodređena razlika likova. Naprotiv, to je jednobojni formalizam, koji dolazi samo do razlike građe, i to tako što je ona već pripravljena i poznata.

Uz to taj formalizam tvrdi da je ta jednolikost i apstraktna općenitost ono apsolutno; on uvjerava da u njoj biti nezadovoljen znači biti nesposoban da se čovjek domogne apsolutnoga stajališta i da se njega čvrsto drži. Ako je inače dostajala prazna mogućnost da se i na drugi način predoči nešto, da se opovrgne neka predodžba, i ako je ta ista sama mogućnost, opća misao, imala i cijelu pozitivnu vrijednost zbiljske spoznaje, onda mi ovdje također vidimo da se općoj ideji u ovom obliku nezazbiljnosti pripisuje sva vrijednost i da razrješenje različitog i određenoga ili, štaviše, da ono njegovo bacanje u ponor praznine, koje niti je dalje razvijeno, niti se samo po sebi opravdava vrijedi kao spekulativni način razmatranja. Razmatrati neku opstojnost, kakva je u apsolutnome, ne sastoji se ovdje ni u čemu drugom nego da se o njoj kaže da se sada o njoj govorilo kao o nečemu; ali da u apsolutnome, u A = A, i nema nešto takvo, nego da je u njemu sve jedno. Da se to jedno znanje, da je u apsolutnome sve jednako, suprotstavi spoznaji koja razlikuje i koja je ispunje-

[1] Schelling i njegove pristaše.

na ili traži i zahtijeva ispunjenje — ili da svoje apsolutno prikaže kao noć u kojoj su, kao što se običava reći, sve krave crne, jest naivnost praznine u pogledu spoznaje. Formalizam koji filozofija novijega vremena optužuje i kudi a koji se u njoj samoj opet pojavio, premda je njegova nedovoljnost poznata i premda se ona osjeća, neće iščeznuti iz znanosti dok spoznavanju apsolutne zazbiljnosti ne bude potpuno jasna njegova priroda.

S obzirom na to da opća predodžba, ako prethodi onome što je pokušaj njenog izvođenja, olakšava shvaćanje toga izvođenja, zgodno je da se ovdje naznači ono što je u njemu tek približno, ujedno s namjerom da se tom prilikom odstrane neki oblici kojih je navika zapreka za filozofsko spoznavanje.

II

1. Po mome naziranju, što se mora opravdati prikazom samoga sistema, sve je u tome da se ono istinito shvati i izrazi ne samo kao supstancija nego i kao subjekt. Ujedno valja primijetiti da supstancijalitet sadržava u sebi ono općenito ili neposrednost samoga znanja kao i onu neposrednost koja je bitak ili neposrednost za znanje. Ako je to, da se bog shvati kao jedna supstancija, razgnjevilo doba u kojemu je to određenje[1] bilo izrečeno, onda je razlog tome dijelom ležao u instinktu; da je samosvijest u njemu samo nestala, da se nije održala, a dijelom je suprotnost koje se mišljenje kao mišljenje pridržava, općenitost kao takva, ista jednostavnost ili različiti, nepomični supstancijalitet[2]; i treće, ako mišljenje sjedinjuje sa sobom bitak supstancije, shvaćajući neposrednost ili zrenje kao mišljenje, onda je još riječ o tome ne pada li to intelektualno zrenje opet natrag u tromu jednostavnost, prikazujući samu zazbiljnost na nezbiljski način.[3]

Živa je supstancija, nadalje, bitak koji je uistinu subjekt, ili, što isto znači, koji je uistinu zbiljski samo utoliko, ukoliko je ta supstancija kretanje postavljanja same sebe (Sichselbstsetzen) ili posredovanje sa sobom u postojanju drukči-

[1] Osnovno određenje Spinozine filozofije.
[2] Odnosi se na Kantovu filozofiju.
[3] Odnosi se na Schellingovu filozofiju.

jom sebi (Sichandersweraen). Ona je kao subjekt čisti jednostavni negativitet, upravo zbog toga razdvajanja jednostavnoga, ili podvostručenje koje suprotstavlja i koje je opet negacija te ravnodušne različitosti i njene opreke: samo ta jednakost koja se opet uspostavlja, ili refleksija u drugotnosti u samoj sebi — ne izvorno jedinstvo kao takvo, ili neposredno kao takvo, jest ono istinito. To je nastajanje nje same poput kružnice koja svoj konac pretpostavlja kao svoj cilj i ima ga kao početak, pa je zbiljski njezin konac samo po izvođenju.

Život božji i božansko spoznavanje može se dakle zacijelo izraziti kao neko igranje ljubavi sa samom sobom; ona ideja pada do spasa, pa čak i dosade, ako u njoj nedostaje ozbiljnosti, boli, strpljivosti i negativnoga rada. Po sebi je zacijelo nepomućena jednakost i jedinstvo sa samim sobom onaj život kojemu nije ozbiljno do drugotnosti (Anderssein) i otuđivanja kao ni do nadvladanja toga otuđivanja. No ta je osebičnost (Ansich) apstraktna općenitost u kojoj se ne gleda na njenu prirodu, da ona bude za sebe, a prema tome uopće ni na samokretanje forme. Ako se forma izrekne kao jednaka suštini, onda se to može nazvati nerazumijevanjem što se misli da se spoznavanje može zadovoljiti osebičnošću ili suštinom, a da formu može uštedjeti; — da apsolutno načelo ili apsolutni zor čini nepotrebnim izvođenje suštine ili razvijanje forme. Upravo zato što je forma suštini tako bitna, kao što je bitna samoj sebi, ne treba suštinu shvatiti i izraziti samo kao suštinu, tj. kao neposrednu supstanciju ili kao čisto samozrenje božanskoga, nego kao formu i u cijelome bogatstvu razvijene forme; time se ona tek shvaća i izražava kao ono zbiljsko.

Istinito je cjelina. Cjelina je pak samo suština koja se ispunjava svojim razvojem. O apsolutnome valja reći da je zapravo rezultat, da je tek na koncu ono što uistinu jeste a u tome se upravo sastoji njegova priroda, da je ono zbiljsko, subjekat, ili samopostajanje (Sichselbstwerden). Koliko god se čini protivurječnim da se ono apsolutno u bitnosti shvati kao rezultat, ipak već neznatno razmišljanje ispravlja taj privid protivurječja. Početak, princip ili ono apsolutno, kao što se isprva i neposredno izriče, jest samo ono općeno. Kao što kad kažem: sve životinje, ove dvije riječi ne mogu vrijediti kao neka zoologija, tako je očito da riječi »božansko«, »apsolutno«, »vječno« itd. ne izriču ono što je u njima sadržano; — i samo takve riječi uistinu izražavaju predodžbu kao ono neposredno.

Što je više od takve riječi, prijelaz makar samo i na neku rečenicu, sadržava promjenu koja se mora uzeti u obzir to je posredovanje. No to je posredovanje ono što se perhorescira, kao da bi apsolutna spoznaja bila napuštena ako se od toga posredovanja učini samo to da ono nije ništa apsolutno, pa da i nije u apsolutnome.

No, to perhoresciranje potječe uistinu iz nepoznavanja prirode posredovanja i samoga apsolutnog spoznavanja. To posredovanje naime nije ništa drugo nego samo pokretna jednakost sa samim sobom, ili ovo je refleksija u sebi, moment zasebičnoga ja, čisti negativitet ili, svedeno na svoju čistu apstrakciju, jednostavno postajanje. Ja ili postajanje uopće, to je posredovanje zbog svoje jednostavnosti upravo nastajuća neposrednost ili ono neposredno sâmo. Stoga je zabluda ako se refleksija isključi iz istinitoga i ako se ne shvati kao pozitivan moment apsolutnoga. Upravo refleksija istinito čini rezultatom, ali ona tu opreku prema njegovu nastajanju također ukida; jer nastajanje je isto tako jednostavno i stoga nije različito od forme istinitoga da se u rezultatu pokaže kao jednostavno; ono je naprotiv povratak u jednostavnost. Ako je embrio doduše o sebi čovjek, on to nije za sebe; za sebe je on samo kao razvijen um koji je sebe učinio onim što je on o sebi. Tek je to njegova zazbiljnost. No sam je taj rezultat jednostavna neposrednost; jer on je samosvjesna sloboda koja miruje u sebi i koja opreku nije stavila na stranu, puštajući da tu leži, nego je s njome pomirena.

Rečeno se može izraziti i ovako: um je svršno djelovanje. Uzdignuće tobožnje prirode nad mišljenje, a prije svega protjerivanje vanjske svršnosti dovelo je uopće oblik svrhe do nepovjerenja. No svrha, kao što i Aristotel određuje prirodu kao svršno djelovanje, jest ono neposredno, mirno, negibano, koje je samo ono što giba; tako je ono subjekt. Njegova snaga da giba jest zasebica (Fürsichsein) ili čisti negativitet. Rezultat je isti kao početak samo zato što je početak svrha; — ili ono zbiljsko jest samo zato isto što i njegov pojam, jer ono neposredno kao svrha ima sopstvo (das Selbst) ili čistu zazbiljnost u sebi samome. Izvedena svrha ili ono zazbiljno što opstoji jest kretanje i razvijeno postajanje; ali upravo taj nemir jest sopstvo; a onoj neposrednosti i jednostavnosti po-

četka jednako je zato što je ono rezultat, ono u sebe povraćeno, — ali ono u sebe povraćeno upravo je sopstvo, a sopstvo je jednakost i jednostavnost koja se odnosi na sebe.

Potreba da se ono apsolutno predoči kao subjekt, poslužila se tezama: bog je ono vječno ili moralni poredak svijeta ili ljubavi itd. U takvim je tezama ono istinito postavljeno upravo samo kao subjekt, a nije prikazano kao kretanje reflektiranja sebe u samo sebe. U nekoj tezi vrste počinje se riječju: bog. Ona je za sebe besmislen zvuk, prosto ime; tek predikat kaže što je on, predikat je njegovo ispunjenje i značenje; prazni početak postaje samo u tome koncu zbiljsko znanje. Utoliko se ne da uvidjeti, zašto se ne govori samo o onome vječnome, o moralnome poretku svijeta itd. ili kao što su stari činili, o čistim pojmovima, o bitku, jednome itd., o onome što je značenje, a da se ne doda još besmisleni glas. No tom se riječi upravo označuje da nije postavljen neki bitak ili suština ili nešto općenito uopće, nego nešto u sebe reflektirano, subjekt. Ali to je ujedno samo anticipirano. Subjekt se prihvaća kao čvrsta tačka na kojoj su kao svome uporištu pričvršćeni predikati, s pomoću kretanja koje pripada onome što zna za subjekt, a koje se kretanje i ne smatra takvim da pripada samoj tački; ali samo njime bio bi sadržaj prikazan kao subjekt. Po načinu kakvo je to kretanje ne može ono njemu pripadati; ali prema pretpostavci one tačke ne može ni biti drukčije kakvoće, tj. može da bude samo vanjsko. Anticipacija da je apsolutno subjekt ne samo da nije zazbiljnost toga pojma nego je čini čak nemogućom; jer ona ga postavlja kao mirnu tačku, dok je zazbiljnost samokretanje.

Od svakojakih zaključaka koji proizlaze iz rečenoga može se istaknuti da je znanje zbiljsko i da može biti izloženo samo kao znanost ili kao sistem; da je nadalje neko takozvano načelo. ili princip filozofije ako je istinit, već i zato neispravan, ukoliko on opstoji samo kao načelo ili princip. Zato ga je lako opovrći. Opovrgavanje se sastoji u tome da se pokaže njegov nedostatak; nedostatan je pak zato što je on samo ono općenito ili princip, početak. Ako je opovrgavanje temeljito, ono je uzeto i razvijeno iz samoga tog principa — nije izvršeno izvana oprečnim uvjeravanjima i mislima. To opovrgavanje bilo bi dakle zapravo njegovo razvijanje, a time dopuna njegove nedostatnosti, ako ne bismo prepoznali u tome da se pazi samo na njegov negativni postupak, a nije svojega toka i

rezultata svjesno s njegove pozitivne strane. Istinsko pozitivno izvođenje početka ujedno je obrnuto također negativno držanje prema njemu, naime prema njegovoj jednostranoj formi, da bude tek neposredno ili svrha. Prema tome se ono može uzeti i kao opovrgavanje onoga što sačinjava osnovu sistema, ali ispravnije ga valja smatrati kao pokazivanje da je osnova ili princip sistema zapravo samo njegov početak.

Da je ono istinito samo kao sistem zbiljsko, ili da je supstancija u bitnosti subjekt, izraženo je u predodžbi koja ono apsolutno izriče kao duh — najuzvišeniji pojam, a pripada novijemu vremenu i njegovoj religiji. Samo duhovno jest zbiljsko; ono je (a) suština ili ono što o sebi jeste (osebičnost) — (b) ono odnošajno i određeno, drugost (Anderssein) i zasebica — i (c) ono što u toj određenosti i njegovoj izvansebici (Aussersichsein) ostaje u samome sebi; — ili ono je o sebi i za sebe. No ono je ta ozasebica (Anundfürsichsein) tek za nas ili o sebi, ono je duhovna supstancija. Ono mora da bude i sâmo za sebe, mora biti znanje o duhovnome i znanje o sebi kao duhu, tj. mora sebi da bude kao predmet, ali također neposredno kao ukinuti, u sebe reflektirani predmet. Ovaj je »za sebe« samo za nas[1], ukoliko je njegov duhovni sadržaj proizveden od njega samoga; ali ukoliko je on i za sebe[2] sam za sebe, utoliko mu je to samoproizvođenje, čisti pojam, ujedno predmetni element u kojemu ima svoju opstojnost. On je tako u svojoj opstojnosti sam za sebe u sebe reflektiran predmet. Duh koji sebe tako razvijena zna kao duh jest znanost. To je znanje njegova zazbiljnost i carstvo koje on u sebi izgrađuje u svome vlastitom elementu.

2. Čisto samospoznavanje u apsolutnoj drugotnosti, taj eter kao takav, jest osnova i podloga znanosti ili znanje u općenitosti. Početak filozofije predstavlja ili zahtijeva da se svijest nalazi u tome elementu. No sam element dobiva svoju dovršenost i prozirnost samo kretanjem svoga nastajanja. To je čista duhovnost kao općenitost koja ima način jednostavne neposrednosti; — ta jednostavnost, koja kao takva ima egzistenciju, jest osnova koja je mišljenje i koja je samo u duhu.[3] Budući da je taj element, ta neposrednost duha, uopće ono

---

[1] Za misaone subjekte.

[2] Dakle duhovni objekt koji je svoj vlastiti subjekt koji proizvodi sam sebe.

[3] Od stanke do kraja rečenice dodatak 2. njem. izdanju.

supstancijalno duha, ona je neposrednost preobražena bitnost, refleksija koja je sama jednostavna, neposrednost kao takva za sebe, bitak koji je refleksija sam u sebi. Znanost sa svoje strane traži od samosvijesti da se podigne u taj eter, kako bi ta samosvijest mogla živjeti i kako bi živjela u njoj. Obratno, individuum ima pravo da zahtijeva da mu znanost pruži bar ljestve za to stajalište, da joj ga pokaže u njoj samoj. Njegovo se pravo osniva na njegovoj apsolutnoj samostalnosti, za koju on zna da je posjeduje u svakom obliku svoga znanja, jer u svakome, bilo da je od znanosti priznat bilo da nije, a sadržaj bilo koji mu drago, individuum je apsolutna forma, tj. on je neposredna izvjesnost samoga sebe, a na taj način bezuvjetni bitak, ako bi se ovome izrazu davala prednost. Ako stajalište svijesti da za predmetne stvari zna u opreci prema samoj sebi a za samu sebe u opreci prema njima, znanost vrijedi kao »drugo« ono nasuprot u čemu svijest zna sebe kod same sebe, kao gubitak duha — onda je svijest naprotiv element znanosti, neka onostrana daljina, u kojoj ona više nema samu sebe. Svaka od ove dvije strane kao da je za drugu obrnuto od istine. Da se prirodna svijest neposredno povjerava znanosti, to je pokušaj što ga ona čini da jednom i na glavi hoda, ne znajući što je privlači tome. Prisila, da poprimi taj neobični položaj i da se u njemu kreće, jest sila koja, nepripravljena, kao što se čini i neprirodna da pripisuje svijesti, da je ona sebi nanosi. Znanost može po sebi da bude što god hoće; u odnosu prema neposrednoj samosvijesti prikazuje se kao nešto naopako prema njoj; ili kako samosvijest ima princip svoje zazbiljnosti u izvjesnosti same sebe, to znanost, jer je izvan zazbiljnosti, nosi oblik nezbiljnosti. Zato ona ima da sjedini sa sobom takav element ili, štaviše, da pokaže da on njoj samoj pripada i kako pripada. Budući da joj nedostaje takva zazbiljnost, ona je samo sadržaj kao osebičnost (Ansich), kao svrha koja je tek nešto unutrašnje, ne kao duh, tek samo duhovna supstancija. Ta osebičnost ima da se očituje i da postane za samu sebe, a to ne znači ništa drugo nego da samosvijest tu osebičnost ima da postavi kao jedno sa sobom.

To nastajanje znanosti uopće ili znanje jest ono što prikazuje ova Fenomenologija duha. Znanje kakvo je ono isprva ili neposredni duh jest ono neduhovno, osjetilna svijest. Da bi postalo pravim znanjem ili da bi proizvelo element zna-

nosti, koji je sam njezin čisti pojam, treba da se probija drugim putem. To nastajanje, kako će se postaviti u svome sadržaju i oblicima koji se pokazuju u njemu, neće biti ono što čovjek sebi u prvom redu predstavlja pod nekim uvođenjem neznanstvene svijesti u znanost, a i nešto drugo nego osnivanje znanosti; kao ni oduhovljenje koje kao iz pištolja neposredno počinje s apsolutnim znanjem, pa je s drugim stajalištima obračunalo već time što izjavljuje da se ne obazire na njih.

3. Zadatak da se individuum sa svog neobrazovanog stajališta dovede do znanja valjalo je shvatiti u njegovu općenitome smislu, a opći individuum, samosvijesni duh valjalo je razmotriti u njegovu formiranju. Što se tiče odnosa obiju to se u općem individuumu pokazuje svaki moment kako dobiva konkretnu formu i osebujno oblikovanje. Poseban je individuum nepotpuni duh, konkretan lik, u čijoj cijeloj opstojnosti vlada određenost i u kojemu drugi opstoje samo u nejasnim crtama. U duhu koji stoji više nego drugi pala je niža konkretna opstojnost na beznačajan moment; što je prije toga bila sama stvar, to je sada samo još trag; njezin je lik zavijen i postao jednostavnim šatirungom. Individuum čija je supstancija viši duh prolazi tu prošlost kao što onaj koji se daje na neku višu znanost prolazi pripravna znanja kojima odavna raspolaže da bi sebi predočio njihov sadržaj; on ih doziva u svoje sjećanje a da njegov interes i bavljenje ne ostaje kod njih. Pojedinac mora i prema sadržaju proći razvojne stupnjeve općeg duha, ali kao oblike koje je duh već odložio kao stupnjeve puta koji je izrađen i izravnan. Tako mi u pogledu znanja vidimo kako je ono što je u prošla vremena zabavljalo zreli duh ljudi palo na znanje, vježbe i čak na igre dječačkoga doba, pa ćemo u pedagogijskom napredovanju spoznati kao u silueti nacrtanu povijest obrazovanja svijeta. Ta prošla opstojnost već je vlasništvo općega duha koji sačinjava supstanciju individuuma, a pojavljujući se u njemu tako izvana, njegovu neorgansku prirodu. Obrazovanje u ovome pogledu, ako se razmotri sa strane individuuma, sastoji se u tome da individuum stekne ono što je tu, da u sebi troši svoju neorgansku prirodu i da je sebi prisvoji. No to sa strane općega duha kao supstancije nije ništa drugo nego da ova sebi dade svoju samosvijest, da u sebi proizvodi svoje nastajanje i svoju refleksiju.

Znanost prikazuje to stvaralačko kretanje u njegovoj iscrpnosti i nužnosti kao što ono što se već snizilo na moment i vlasništvo duha prikazuje u njegovoj oblikovanosti. Cilj je uvid duha u ono što je znanje. Nestrpljivost zahtijeva ono nemoguće, naime postignuće cilja bez sredstava. S jedne strane valja podnijeti dužinu toga puta, jer je svaki moment nuždan; s druge strane valja se zadržati kod svakog momenta, jer svaki je sam jedan cijeli individualni lik, pa se promatra apsolutno samo utoliko ukoliko se njegova određenost promatra kao cjelina i konkretnost, ili ukoliko se cjelina promatra u osebujnosti ovoga određenja. Budući da je supstancija individuuma, budući da je čak svjetski duh imao strpljivosti da prođe te forme u dugom trajanju vremena i da preuzme golemi posao svjetske povijesti, u kojoj je on u svakoj od onih forma oblikovao cijeli svoj sadržaj za koji je ona sposobna, i budući da s manje truda nije mogao postići svijest o sebi, zato individuum s obzirom na stvar i ne može s manje truda shvatiti svoju supstanciju. Međutim, sada on ima manje muke, jer po sebi je to izvršeno — sadržaj je kao mogućnost već pokorena zazbiljnost, svladana neposrednost, oblik je već sveden na svoju abrevijaturu, na jednostavno misaono određenje. Već kao nešto pomišljeno sadržaj je vlasništvo supstancije: ne valja više opstojnost u formu osebičnosti, nego osebičnost — koja nije više ni prosto izvorna niti u opstojnost uronuta, nego je samo u sjećanju — samo obrnuti u formu zasebice. Način toga postupka valja pobliže navesti.

U cjelini je ušteđeno, na stajalištu na kojem prihvaćamo ovo kretanje, ukidanje opstojnosti; ali što još preostaje i čemu je potrebno još više preoblikovanja, to je predodžba i poznavanje formâ. U supstanciju natrag uzeta opstojnost onom je prvom negacijom samo tek neposredno prenesena u element sopstva; ovo njemu[1] stečeno vlasništvo ima dakle još isti karakter neshvaćene neposrednosti, nepokretne ravnodušnosti kao i sama opstojnost, ova je tako sama prešla u predodžbu. Tako je ta opstojnost ujedno nešto poznato, nešto takvo čime je duh koji opstoji obračunao, u čemu zato nije više nje-

[1] Sopstvu.

gova djelatnost, a prema tome njegov interes. Ako je sama djelatnost, koja obračunava s opstojnošću samo kretanje posebnoga duha, koji sebe ne shvaća, onda je naprotiv znanje upravljeno protiv tako nastale spoznaje, protiv te poznatosti; to je postupak općega svojstva i interes mišljenja.

Ono poznato uopće nije zato spoznato što je poznato. To je najobičnije zavaravanje samoga sebe kao i zavaravanje drugih, ako se u spoznavanju pretpostavi nešto kao poznato, a također, ako to čovjek sebi od drugoga dopušta. Takvo znanje sa svim naklapanjima ovamo i onamo ne miče se s mjesta a da i ne zna kako mu se to dešava. Subjekt i objekt itd. bog, priroda, razum, osjetilnost itd. uzimaju se kao poznati da se nisu razmotrili osnovom i nečim što vrijedi, pa sačinjavaju čvrste tačke kako polaženja, tako i vraćanja. Kretanje između tih tačaka koje ostaju nepokretne ide ovamo i onamo, a prema tome zbiva se sve samo na njihovoj površini. Tako se i shvaćanje i ispitivanje sastoji u tome da se vidi da li svatko ono što je o njima rečeno nalazi i u svojoj predodžbi, da li se njemu tako pričinja, i da li je njemu to poznato ili ne.

Već analiziranje neke predodžbe, kao što se to inače činilo, bilo je samo ukidanje njene forme poznatosti. Neku predodžbu rastaviti na njene izvorne elemente jest vraćanje na njene momente koji bar nemaju oblika zatečene predodžbe, nego sačinjavaju neposrednu svojinu sopstva. Ta analiza dolazi doduše samo do misli koje su poznate, čvrsta i nepokretna određenja. No bitan moment jest ovo rastavljeno, nezbiljsko sâmo; jer samo zato što se konkretno rastavlja i čini sebe nezbiljskim, ono je što se kreće. Djelatnost rastavljanja jest snaga i posao razuma, te najčudnovatije i najveće, ili, štaviše, apsolutne moći. Krug koji miruje u sebi zatvoren, držeći kao supstanciju svoje momente, jest neposredan odnos koji zato nije čudan. Ali da ono od svoga opsega rastavljeno akcidentalno kao takvo, ono vezano i ono, što je zbiljsko samo po svojoj vezi s drugim dobiva vlastitu opstojnost i odvojenu slobodu, to je neizmjerna moć negativnoga; to je energija mišljenja, čistoga Ja. Smrt, ako onu nezazbiljnost hoćemo tako da nazovemo, jest ono najstrašnije, a da se ono mrtvo čvrsto drži, zato se zahtijeva najveća snaga. Ljepota bez snage mrzi razum jer joj on pripisuje ono što ona nije kadra. Ali nije život duha onaj koji se straši smrti, čuvajući se upravo od uništenja, nego onaj koji je podnosi i u njoj se održava. On dobiva

svoju istinu samo tako da u apsolutnoj rastrganosti nalazi samoga sebe. On nije ta moć kao ono pozitivno koje odvraća pogled od negativnog, kao kad o nečemu kažemo da to nije ništa ili to je krivo, pa obračunavši s time, prelazimo na nešto drugo; nego on je ta moć samo tako što negativnome gleda u lice, što se bavi njime. To je bavljenje čarobna snaga koja ono negativno obraća u bitak. Ona je ono isto što smo gore nazvali subjektom, koji u tome što određenost u svome elementu daje opstojnost ukida neposrednost koja je apstraktna, tj. koja uopće samo jest, pa je tako istinska supstancija, bitak ili neposrednost koja nema posredovanje izvan sebe nego je to sama.

Da ono predočeno postane svojinom čiste samosvijesti, to uzdignuće do općenitosti uopće samo je jedna strana, još nije dovršena tvorevina. Način studija staroga doba razlikuje se od novoga po tome što je on bio prava izgrađenost prirodne svijesti. Okušavajući se posebno na svakome dijelu svoje opstojnosti i filozofirajući o svemu što se javljalo, ona je od sebe proizvela skroz naskroz djelatnu općenitost. U novije doba naprotiv nalazi individuum apstraktnu formu pripravljenu; napor da se ta forma prihvati i da se prisvoji jest više ono neposredno probijanje unutrašnjosti i odrezano proizvođenje onoga općenitoga nego njegovo proizlaženje iz konkretnoga i raznolikosti opstojnosti. Zato se sada posao ne sastoji toliko u tome da se individuum očisti od neposrednoga osjetilnog načina i da se učini supstancijom koja je pomišljena i koja misli, koliko naprotiv u onome oprečnome da se ukidanjem čvrstih određenih misli realizira i oduhovi ono općenito. No mnogo je teže da se naprave tekućima čvrste misli nego osjetilna opstojnost. Razlog je ono što smo malo prije naveli; ona određenja imaju Ja, moć negativnoga ili čistu zazbiljnost za supstanciju i element svoj opstojnosti; osjetilna određenja naprotiv samo nemoćnu apstraktnu neposrednost ili bitak kao takav. Misli postaju tekuće, jer čisto mišljenje, ta unutrašnja neposrednost, spoznaje sebe kao moment, ili jer čista izvjesnost u pogledu njega samoga apstrahira od sebe — ne da sebe izostavi, stavi na stranu, nego da napusti ono fiksno svoga samopostavljanja, kako ono fiksno čisto konkretnoga što je sâm ja u opreci prema različitome sadržaju, tako i ono

fiksno različitoga[1], koji, postavljeni u elementu čistoga mišljenja, imaju udjela u onoj neuvjetovanosti jastva. Tim kretanjem postaju čiste misli pojmovima, pa su tek ono što uistinu jesu, samokretanja, krugovi, ono što je njihova supstancija, duhovne bitnosti.

To kretanje čistih bitnosti sačinjava prirodu znanstvenosti uopće. Uzeto kao veza njihova sadržaja, to je kretanje nužnost i proširenje toga sadržaja u organsku cjelinu. Put, kojim se postizava pojam znanja postaje s pomoću toga kretanja također nužnim i potpunim nastajanjem, taku da ta priprava prestaje biti slučajno filozofiranje koje se, kako to slučajnost donosi sa sobom, veže na ove ili one predmete, odnose i misli nepotpune svijesti, ili koje umovanjem, zaključivanjem i izvođenjem, koje ide amo-tamo, nastoji da na osnovu određenih misli obrazloži ono istinito; nego taj će put kretanjem pojma obuhvatiti potpunu svjetovnost (Weltlichkeit) svijesti u njenoj nužnosti.

Takav prikaz sačinjava nadalje prvi dio znanosti zato što je opstojnost duha kao prvo samo ono posredno ili početak, ali početak još nije njegov povratak u sebe samoga. Element neposredne opstojnosti jest stoga određenost, po kojoj se ovaj dio znanosti razlikuje od drugih. Navod te razlike vodi do tumačenja nekih čvrstih misli, koje se pri tome obično javljaju.

III

1. Neposredna opstojnost duha, svijest, ima dva momenta, moment znanja i moment predmetnosti, koja je znanju negativna. Budući da se duh u tome elementu[2] razvija i izlaže svoje momente, ta zapreka pripada njima, pa ti momenti nastupaju svi kao likovi svijesti. Znanost koja ide ovim putem jest znanost iskustva što ga čini svijest; supstancija se promatra kako je ona i njeno kretanje predmet svijesti. Svijest ne zna i ne shvaća ništa, osim što je u njezinu iskustvu; jer što je iskustvo, to je samo duhovna supstancija, i to kao predmet nje same. Ali duh postaje predmetom, jer on je to kretanje, da sebi postane nešto drugo, tj. predmet svoga sopstva i da tu

---

[1] Misaonih određenjâ, apstrakcijâ, načelâ, koja opstoje u jastvu.

[2] U svijesti.

drugotnost (Anderssein) ukine. A iskustvom naziva se upravo to kretanje u kojemu se otuđuje ono neposredno, ono što se nije iskusilo, tj. ono apstraktno, bilo osjetilnoga bitka, bilo samo onoga pomišljenog jednostavnoga, a zatim se iz te otuđenosti vraća k sebi, pa je tek sada time prikazano u svojoj zbilji i istini, kao što je i svojina svijesti.

Nejednakost koja opstoji u svijesti između ja i supstancije koja je njezin predmet, jest međusobna razlika, ono negativno uopće. Taj se negativitet može smatrati kao nedostatak obaju, ali je njihova duša, ili ono što ih pokreće; zbog čega su neki stari[1] prazninu shvaćali kao ono pokretačko, uzimajući to doduše kao negativitet, ali ipak još ne kao sopstvo. Ako se sada negativitet prije svega pojavi kao nejednakost jastva s predmetom, to je isto tako nejednakost supstancije sa samom sobom. Ono za što se čini da se zbiva izvan nje, da je djelatnost protiv nje, jest njezino vlastito djelovanje, i ona se pokazuje da je u bitnosti subjekt. Pošto je to potpuno pokazala, duh je svoju opstojnost učinio jednakom svojoj suštini; on je sebi predmet kakav jeste, a apstraktni je element neposrednosti i rastavljanja znanja i istine prevladan. Bitak je apsolutno posredovan; on je supstancijalni sadržaj, koji je također neposredno svojina jastva, jastven ili pojam. Time se završava fenomenologija duha. Što duh sebi u njoj pripravlja, to je element znanja. U ovome se dakle rasprostiru momenti duha u formi jednostavnosti koja zna svoj predmet kao samu sebe. Oni se više ne raspadaju u opreku bitka i znanja, nego ostaju u jednostavnosti znanja, oni su ono istinito u formi istinitoga, a njihova je različitost samo različitost sadržaja. Njihovo kretanje, koje se u tome elementu organizira u cjelinu, jest logika ili spekulativna filozofija.

Budući da, dakle, onaj sistem iskustva duha obuhvata samo njegovu pojavu, čini se da je tok od njega do znanosti istinitoga, koje je u liku istinitoga, naprosto negativan, pa bi čovjek mogao htjeti da ostane pošteđen od negativnoga, kao lažnoga, i zahtijevati da bude doveden do istine. Čemu se natezati s onim lažnim? Već je prije bilo govora da bi odmah trebalo započeti sa znanošću, pa ovdje valja odgovoriti na to kakvu osobinu uopće ima ono negativno kao lažno. Predodžbe

---

[1] Leukip i Demokrit, Usp.: Hegel, Geschichte der Philosophie (Povijest filozofije), Djela, sv. 13, str. 371.

o tom napose sprečavaju da se uđe u istinu. To će dati povoda da se govori o matematičkom spoznavanju, koje nefilozofsko znanje smatra kao ideal, pa bi filozofija morala nastojati da ga postigne, ali dosad uzalud.

Ono istinito i lažno pripada određenim mislima koje bez kretanja vrijede kao posebne suštine, od kojih jedna izolirano i čvrsto stoji na jednoj strani, a druga na drugoj, bez zajedništva s drugom. Naprotiv se mora tvrditi da istina nije novčanica koja se gotova može dati i primiti.[1] Kao što ne postoji zlo, tako ne opstoji ni nešto lažno. Ono zlo i lažno nije doduše tako rđavo kao đavo, jer zlo i lažno kao đavo učinjeno je čak posebnim subjektom; kao ono lažno i zlo samo su u općenitosti, ali ipak imaju vlastitu suštinu jedno prema drugome. Ono lažno, (jer je samo o njemu ovdje riječ), bilo bi ono »drugo«, negativitet supstancije koja je kao sadržaj znanja ono istinito. No, supstancija je sama u bitnosti ono negativno, dijelom kao razlikovanje i određenje sadržaja, dijelom kao jednostavno razlikovanje, tj. kao sopstvo i znanje uopće. Može se doduše lažno znati. Da se što lažno zna, znači da je znanje u nejednakosti sa svojom supstancijom. Upravo je ta nejednakost razlikovanje uopće, koje je bitan moment. Iz toga razlikovanja nastaje doduše njihova jednakost, a ta nastala jednakost jest istina. Ali ona nije tako istina kao da bi nejednakost poput šljake bila odbačena od čistoga metala, a također ni tako što se oruđe odstrani od gotove posude, nego nejednakost opstoji čak još neposredno kao ono negativno, kao sopstvo, u onome istinitome kao takvome. No zato se ipak ne može reći da ono lažno sačinjava moment ili čak sastavni dio istinitoga. Da u svakoj laži ima nešto istine, u toj izreci vrijedi to dvoje kao ulje i voda, koji se ne dadu pomiješati, nego su samo izvana povezani. Upravo zbog značenja da se označi moment potpune drugotnosti, ne smiju se više upotrebljavati njihovi izrazi ondje gdje je njihova drugotnost ukinuta. Kao što izraz jedinstva subjekta i objekta, konačnoga i beskonačnoga, bitka i mišljenja itd. ima tu nezgrapnost da objekt i subjekt itd. znače ono što su oni izvan svojega jedinstva, dakle u jedinstvu ne misle se kao ono što njihov izraz kaže, tako ono lažno nije više kao lažno moment istine.

---

[1] Lessing, Nathan, III, 6: als ob die Wahrheit Münze wäre! itd. (kao da je istina novčić!).

Dogmatizam načina mišljenja u znanju i u studiju filozofije nije ništa drugo nego mnjenje da ono istinito opstoji u sudu koji je čvrst rezultat ili pak koji se neposredno zna. Na ovakva pitanja, kada se rodio Cezar, koliko je hvati iznosio jedan stadij itd., treba da se dade čist odgovor, kao što je zacijelo istina da je kvadrat hipotenuze jednak sumi kvadrata ostalih stranica pravokutnoga trokuta. Ali priroda takve takozvane istine različita je od prirode filozofskih istina.

2. U pogledu historijskih istina, ukratko da ih spomenemo, ukoliko se naime razmatra ono njihovo čisto historijsko, lako se priznaje da se tiču pojedinačne opstojnosti, nekoga sadržaja s obzirom na njegovu slučajnost i proizvoljnost, s obzirom na njegova određenja koja nisu nužna. No čak takve gole istine, kao što su one za primjer navedene, nisu bez kretanja samosvijesti. Da bi se jedna od njih poznavala, mora se mnogo poređivati, također tražiti u knjigama ili na koji god način ispitati; i kod neposrednoga zora tek se njegovo znanje s njegovim razlozima drži za nešto što ima istinitu vrijednost, premda samo goli rezultat treba da bude ono o čemu se radi.

U pogledu matematičkih istina, još će se manje smatrati za geometra onaj koji bi Euklidove teoreme znao napamet a ne bi znao njihove dokaze.[1] Također bi se smatralo da ne zadovoljava znanje što bi ga tko stekao mjerenjem mnogih pravokutnih trokuta da im stranice međusobno imaju poznati odnos. Ni kod matematičkoga spoznavanja bitnost dokaza nema još toga značenja i prirode da bi bio moment samoga rezultata, nego je u njemu naprotiv iščezao i nestao. Kao rezultat teorem je doduše spoznat kao istinit. Ipak se ta pridošla okolnost ne tiče njegova sadržaja, nego samo odnosa prema subjektu; kretanje matematičkoga dokaza ne pripada onome što je predmet, nego je za stvar vanjski postupak. Dakle, priroda pravokutnoga trokuta ne rastavlja se sama kao što se to prikazuje u konstrukciji, koja je nužna za dokaz suda koji izražava njegov odnos; cijelo je proizvođenje rezultata tok i sredstvo spozna-

---

[1] Ova rečenica glasi u originalu ovako: Was die mathematischen Wahrheiten betrift, so würde noch weniger für einen Geometer gehalten verden, der die Theoreme Euklids auswendig wüsste, ohne ihre Beweise, ohne sie, wie man im Gegensatze sich ausdrücken könnte, inwendig zu wissen. Kako se ta rečenica osniva na igri riječi (auswendig wüste — inwendig zu wissen), to se ona ne da tačno prevesti. *Prev.*

vanja. I u filozofskome spoznavanju jest nastajanje opstojnosti kao opstojnosti različito od nastajanja suštine ili unutrašnje prirode stvari. No filozofsko spoznavanje sadržava prvo oboje, dok matematičko naprotiv u spoznavanju kao takvome prikazuje nastajanje opstojnosti, tj. bitka prirode stvari. Uostalom ono prvo sjedinjuje i ova dva posebna kretanja. Unutrašnje nastajanje ili bivanje supstancije nerastavljen je prijelaz u ono vanjsko ili u opstojnost, bitak za drugo, a obratno je bivanje opstojnosti uzimanje sebe natrag u suštinu. Kretanje je podvostručeni proces i zbivanje cjeline tako da svaka stvar ujedno postavlja drugu, a zbog toga svaka i ima u sebi obje kao dva pogleda; one zajedno sačinjavaju cjelinu tako da sebe same razrješavaju i čine momentima te cjeline.

U matematičkome je spoznavanju uviđaj vanjski postupak za stvar; iz toga slijedi da se prava stvar time mijenja. Stoga sredstvo — konstrukcija i dokaz — sadržava doduše istinite sudove; ali se također mora reći da je sadržaj lažan. Trokut se u gornjem primjeru trga, pa se njegovi dijelovi pribijaju drugim figurama koje konstrukcijom nastaju na njemu. Tek na koncu uspostavlja se opet trokut, o kojemu je zapravo riječ i koji se u daljem toku izgubio iz vida, pa se javljao samo u dijelovima, koji su pripadali drugim cjelinama. Ovdje, dakle, također vidimo kako nastupa negativitet sadržaja, koji bi se mogao nazvati njegovom lažnošću kao u kretanju pojma iščezavanje misli za koje se mislilo da su čvrste.

Ipak prava nedostatnost ovoga spoznavanja u vezi je sa samim spoznavanjem kao i njegovim sadržajem uopće. U pogledu spoznavanja, ne uviđa se prije svega nužnost konstrukcije. Ona ne proizlazi iz pojma teorema, nego se zapovijeda, a čovjek taj propis, da povuče upravo ove linije mjesto kojih bi se moglo povući beskonačno mnogo drugih, ima slijepo da sluša, ne znajući ništa više, osim što ima dobru vjeru da će to za dokazivanje biti svrsishodno. Naknadno se i pokazuje ta svrsishodnost, koja je sama zato vanjska što se pokazuje tek naknadno u dokazivanju. Taj dokaz također ide putem koji negdje počinje, a da se još ne zna u kojemu odnosu prema rezultatu što treba da ga dobijemo. Njegov tok prihvaća ova određenja i odnose, ostavljajući druge po strani a da se ne uviđa po kojoj nužnosti; neka vanjska svrha upravlja tim kretanjem.

Evidencija toga nedostatnog spoznavanja, na koju je matematika ponosna, a čime se isprsava i protiv filozofije, osniva se samo na siromaštvu njezina cilja i nedostatnosti njezine građe, pa je stoga takve vrste da je filozofija mora prezirati. Njezin cilj ili pojam jest veličina. To je upravo onaj nebitni, nepojmovni odnos. Kretanje znanja zbiva se stoga na površini, ne dotiče se ni same stvari, ni suštine ili pojma, a zbog toga nije poimanje. Građa o kojoj matematika pruža ugodno blago istinâ jest prostor i »jedno«. Prostor je opstojnost u koju pojam upisuje svoje razlike kao u kakav prazni mrtvi element, u kojemu su one isto tako negibljive i nežive. Ono zbiljsko nije nešto prostorno kao što se razmatra u matematici; takvom nezazbiljnošću, kao što su problemi matematike, ne bavi se ni konkretno osjetilno zrenje ni filozofija. U takvome nezazbiljnom elementu ima samo i nezazbiljne istine, tj. fiksiranih, mrtvih sudova; kod svakoga od njih može se prestati; idući počinje za sebe iznova, a da se prvi sam od sebe ne kreće prema drugome i da tako ne nastaje nužna veza s pomoću same prirode stvari. Zbog onoga principa i elementa — a u tome se sastoji ono formalno matematičke evidencije — znanje također teče po liniji jednakosti. Naime, ono mrtvo, zato što se sâmo kreće, ne dolazi do razlika suštine, do bitnoga suprotstavljanja ili nejednakosti; a stoga ni do prijelaza oprečnoga u oprečno, ni do kvalitativnoga, imanentnoga, ni do samokretanja. Jer ono je samo veličina, nebitna razlika, što matematika jedino razmatra. Da je ono pojam koji razdvaja prostor u njegove dimenzije, određujući njihove veze i veze u njima, od toga ona apstrahira; ona ne razmatra npr. odnos linije prema površini; a gdje promjer kruga poređuje s periferijom, nailazi na njihov inkomenzurabilitet, tj. na odnos pojma, nešto beskonačno što izmiče njezinu određivanju.

Imanentna, takozvana čista, matematika ne suprotstavlja ni vrijeme kao vrijeme prostoru, kao drugu materiju svojega razmatranja. Primijenjena bavi se doduše njime kao kretanjem, a i drugim zbiljskim stvarima; ali sintetička, tj. načela svojih odnosa koji su određeni svojim pojmom načela, uzima ona iz iskustva i na te pretpostavke primjenjuje samo svoje formule. Da se takozvani dokazi takvih načela, kao što je onaj o ravnoteži poluge, odnosu prostora i vremena u kretanju pada itd., koje ona često iznosi, daju i uzimaju kao dokazi, na-

prosto je i sâmo dokaz kako je za spoznavanje velika potreba dokazivanja, jer gdje ono nema više, poštuje i prazni privid dokaza, dobivajući tako neko zadovoljstvo. Kritika onih dokaza[1] bila bi značajna kao i poučna, kako bi se matematika dijelom očistila od toga lažnog nakita, a dijelom pokazala njena granica i na osnovi toga nužnost drugog znanja. Što se tiče vremena o kojemu bi se mislilo, da kao pandan prostoru sačinjava materiju drugoga dijela čiste matematike, ono je sam pojam koji egzistira. Princip veličine, bespojmovne razlike, i princip jednakosti, apstraktnoga neživog jedinstva ne može se baviti onim čistim nemirom života i apsolutnim razlikovanjem. Taj negativitet postaje stoga samo kao paraliziran, naime kao »jedno«, drugom građom toga spoznavanja, koje — neki vanjski postupak — ono što sâmo sebe kreće, snižava na građu da bi sada u njemu imala ravnodušan, vanjski, neživi sadržaj.

3. Filozofija, naprotiv, ne razmatra nebitno određenje, nego određenje, ukoliko je bitno; nije nešto apstraktno ili nezazbiljno njezin element i sadržaj, nego zazbiljno, ono što sebe samo postavlja i što u sebi živi, opstojnost u svojemu pojmu. To je proces koji sebi proizvodi svoje momente i prolazi ih, a cijelo to kretanje sačinjava ono pozitivno i njegovu istinu. Ova istina dakle sadržava također ono negativno, ono što bi se nazivalo lažnim, kad bi se moglo razmatrati kao takvo, od čega treba apstrahirati. Naprotiv, valja samo ono što iščezava smatrati kao ono bitno, ne u određenju nečega čvrstoga što odrezano od istinitoga treba izvan njega, ne zna se gdje, ostaviti da leži, a ni ono istinito kao ono mrtvo pozitivno, što na drugoj strani miruje. Pojava je nastajanje i prolaženje, koje sâmo ne nastaje i ne prolazi, nego je o sebi i sačinjava zazbiljnost i kretanje života i istine. Tako je ono istinito bakantska vrtoglavica u kojoj nema člana koji ne bi bio opojen; a kako se svaki član, kad se odvaja, neposredno razrješava — ona je također prozirno i jednostavno mirovanje. U sudu toga kretanja ne opstoje doduše pojedini likovi duha kao određene misli, ali su i pozitivni nužni momenti, kao što su negativni i kao što iščezavaju. U cjelini kretanja, shvaćena

---

[1] Hegel je u Enciklopediji, § 267, u ovome smislu pobliže rasvijetlio zakone pada (Meiners Philosophiche Bibliothek, sv. 33, str. 299. i d.).

kao mirovanje, jest ono što sebe u njemu razlikuje i što sebi daje posebnu opstojnost, sačuvano kao takvo, što se sjeća, čija je opstojnost znanje o samome sebi, kao što je znanje isto tako neposredno opstojnost.

Čini se da bi bilo potrebno da se više toga navede o metodi toga kretanja, odnosno znanosti. No njezin pojam leži već u onome što je rečeno, a njezin pravi prikaz pripada logici ili, štaviše, ona je to sama. Metoda, naime, nije samo izgradnja cjeline, postavljena u svojoj čistoj bitnosti. Ali treba biti svjestan da ono što se dosada činilo pripada prošlosti i kao sistem predodžbi koje se odnose na ono što je filozofska metoda. Ako bi to zvučalo možda renomistički ili revolucionarno, od toga načina znam da sam dalek, onda valja promisliti da je znanstveno ruho što ga je pružila matematika — objašnjenja, razdiobe, aksiomi, nizovi teorema, njihovi dokazi, načela te izvođenja i zaključivanja iz njih — u najmanju ruku zastarjelo već u samome mjenju. Ako se njegova nepodesnost i ne uviđa jasno, ipak se više nikako ne upotrebljava, ili pak malo; pa ako se po sebi ne osuđuje ono ipak nije omiljeno. A mi moramo uzeti ono što je bolje, i to upotrebljavati i učiniti omiljenim. Međutim, nije teško uvidjeti kako manira da se postavi neko načelo, da se navedu razlozi za nj i da se suprotno načelo opovrgne razlozima, nije ona forma u kojoj može da nastupi istina. Istina je njezino kretanje u njoj samoj; ona metoda pak jest spoznavanje koje je gradivu vanjsko. Zato je ona svojstvena matematici, koja, kao što je rečeno, ima za svoj princip bespojmovni odnos veličine, a za svoju materiju mrtvi prostor kao i mrtvo »jedno«, pa se zato ta metoda mora ostaviti njoj. U slobodnom načinu, tj. više pomiješana s proizvoljnošću i slučajnošću, može ona i da ostane u običnome životu, u konverzaciji ili historijskome obavješćivanju, više radi radoznalosti nego radi spoznaje, kao otprilike kakav predgovor. U običnom životu ima svijest za svoj sadržaj znanja, iskustva, osjetilne konkrecije, također i misli, načela, uopće takve stvari koje vrijede kao nešto što opstoji, ili kao čvrsti mirni bitak ili suština. Po tome ona dijelom dalje teče, dijelom prekida vezu slobodnom voljom nad takvim sadržajem, pa se drži kao neko vanjsko određivanje i rukovanje njime. Ona ga svodi na nešto izvjesno, bilo samo i na osjećaj trenutka; a uvjerenje je zadovoljeno ako je došlo do poznate mu tačke mirovanja.

No, ako je nužnost pojma potisnula slobodniji tok rezonirajuće konverzacije, kao i krutiji tok znanstvene raskoši, onda smo već gore podsjetili da njegovo mjesto ne treba nadomjestiti metodom naslućivanja i oduševljavanja i proizvoljnošću proročkoga govorenja koje prezire ne samo onu znanstvenost nego znanstvenost uopće.

Tako — pošto je Kantov, tek samo instinktivno opet nađeni, još mrtvi, još neshvaćeni triplicitet uzdignut do njegova apsolutnoga značenja, čime je ujedno postavljena istinska forma u svome istinskom sadržaju i proizišao pojam znanosti — ne valja onu upotrebu te forme smatrati za nešto znanstveno, kojom je upotrebom svedena na neživu shemu, na pravu sjenu, a znanstvena organizacija na tabelu. Taj formalizam, o kojemu smo gore u općenitosti već govorili, a čiju ćemo maniru ovdje pobliže navesti, misli da je shvatio i izrazio prirodu i život jednoga lika, kad on o njemu neko određenje sheme izrekne kao predikat — bio to subjektivitet ili objektivitet, ili pak magnetizam, elektricitet itd., kontrakcija ili ekspanzija, istok ili zapad i sl., što se dade pomnogostručiti u beskonačnost. Tako se, naime, svako određenje ili lik opet kod drugoga može upotrijebiti kao forma ili moment sheme, pa svako određenje može da vrši istu službu drugome; — krug uzajamnosti, kojim se ne saznaje što je sama stvar, niti što je jedna ili druga stvar. Pri tome se dijelom uzimaju osjetilna određenja iz običnoga zora, koja dakako treba da znače nešto drugo nego što kazuju, a dijelom se ono o sebi značajno, čista određenja misli — kao subjekt, objekt, supstancija, uzrok, općenito itd. — upotrebljavaju nesmotreno i nekritički kao i u običnome životu, te kao jakosti i slabosti, ekspanzija i kontrakcija, tako da je ona metafizika neznanstvena kao što su ove osjetilne predodžbe.

Umjesto unutrašnjega života i samokretanja njegove opstojnosti izriče se, dakle, prema površnoj analogiji takva jednostavna određenost o zoru, tj. ovdje to znači o osjetilnome znanju, a ta prazna primjena formule naziva se konstrukcijom. S ovim je formalizmom isti slučaj kao sa svakim drugim. Kako bi tupa morala biti glava kojoj se za četvrt sata ne bi mogla utuviti teorija da ima asteničkih, steničkih i indirektno

asteničkih bolesti i isto toliko načina liječenja,[1] i koja se za tako kratko vrijeme od jednoga rutinera ne bi mogla pretvoriti u teorijskoga liječnika jer je još nedavno dostajala takva pouka? Kad prirodofilozofski formalizam npr. uči da je razum elektricitet ili da je životinja dušik, ili pak jednaka jugu ili sjeveru itd. ili da ga reprezentira tako golo kao što je ovdje izraženo, ili pak pomiješano s više terminologije, neiskusnost zbog takve sile koja sastavlja ono za što se čini da daleko leži jedno od drugoga, i zbog sile koju tom vezom pretrpljuje ono osjetilno što miruje, a koja mu sila time podjeljuje privid pojma, ali mu uskraćuje da izrazi glavnu stvar, sam pojam ili značenje osjetilne predodžbe — onda, velim ja, neiskusnost može zbog toga zapasti u čuđenje koje se divi, poštovati u tome duboku genijalnost, kao što može uživati u radosti takvih određenja, jer apstraktni pojam nadomještaju i čine ugodnijim s pomoću zornoga, pa mogu sebi samima da čestitaju na neslućenoj duševnoj srodnosti s takvim krasnim postupkom. Lukavstvo se takve mudrosti brzo nauči, kao što je lako da se ta lukavost izvršava; njezino ponavljanje, kad je poznata, postaje tako nepodnošljivo kao ponavljanje kakve razotkrivene opsjene. Instrumentom toga jednoličnog formalizma nije teže rukovati nego slikarovom paletom na kojoj bi se nalazile samo dvije boje, recimo, crvena i zelena, da bi se prvom obojile površine, kad bi se zahtijevao historijski komad, a drugom, kad bi se zahtijevao pejzaž. Bilo bi teško odlučiti što je pri tome veće, udobnost kojom se s pomoću takve boje premazuje sve što je na nebu, na zemlji i ispod zemlje, ili pak uobražavanje zbog vrsnoće toga univerzalnog sredstva; jedno potpomaže drugo. Ono što se proizvodi tom metodom, da se svemu nebeskome i zemaljskome, svim prirodnim i duhovnim oblicima nalijepi ono nekoliko određenja opće sheme i da se tako sve ranžira, nije ništa drugo nego kao sunce jasno izvješće[2] o organizmu univerzuma. Naime, ona je neka tabla koja je slična kosturu s nalijepljenim ceduljicama ili redovima zatvorenih kutija s njihovim pričvršćenim etiketama u trgovini mirodijama, koja

[1] Takozvani brovnijanizam; John Brown, Elementa medicinae, 1780.

[2] Ovaj izraz aludira na Fichteov spis: Sonnenklarer Bericht an das Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie (Kao sunce jasno izvješće publici o pravoj suštini najnovije filozofije), 1801.

je kao jedno i drugo jasna i koja je također, kao što je tamo kostima oduzeto meso i krv, a kao što ni ovdje u kutijama nije skrivena živa stvar, ostavila po strani ili sakrila živu suštinu stvari. Da se ta manira ujedno završava jednobojnom slikom, zato što ona i nju, stideći se razlikâ sheme, kao pripadnu refleksiji spušta u prazninu apsolutnoga, tako da se uspostavlja bezoblična bjelina, to smo gore već spomenuli. Ona istobojnost sheme i njenih neživih određenja te ovaj apsolutni identitet i prelaženje s jednoga na drugo jest mrtav razum kao i drugo, baš kao i samo vanjsko spoznavanje.

Ipak, ono što je odlično ne samo da ne može izbjeći udesu, da postane tako neživo i bez duha i da sebe vidi tako oderano, svoju kožu tako okruženu od neživoga znanja i njegove ispraznosti. Naprotiv, još se u samome tom udesu dade spoznati sila koju ono vrši, ako ne na duhove, a ono na duše, kao i razvijanje u općenitost i određenost forme u kojoj opstoji njegova dovršenost i koja jedino omogućuje da se ta općenitost upotrijebi za površnost.

Znanost se smije organizirati samo s pomoću vlastitoga života pojma; određenost koja se iz sheme izvana naljepljuje opstojnosti jest u znanosti duša ispunjenoga sadržaja, koja se sama kreće. Kretanje btika jest da on sebi dijelom postane nešto drugo, a tako svoj imanentan sadržaj; s druge strane uzima u sebe natrag taj razvoj ili tu svoju opstojnost, tj. čini sebe sâmo jednim momentom i pojednostavnjuje sebe u određenost. U onome kretanju je negativitet razlikovanje i postavljanje opstojnosti; u tome vraćanju u sebe on je nastajanje određene jednostavnosti. Tako to biva da sadržaj ne pokazuje da je njegova određenost primljena i nalijepljena od drugoga, nego on je sebi sam daje i postavlja sebe iz sebe kao moment i kao jedno mjesto cjeline. Tabelarni razum zadržava za sebe nužnost i pojam sadržaja, ono što sačinjava ono konkretno, zazbiljnost i živo kretanje stvari, koju on ranžira, ili on to naprotiv ne zadržava za sebe, nego to ne poznaje; jer kad bi taj uvid imao, on bi ga zacijelo pokazivao. On čak ne poznaje ni njegovu potrebu; inače bi napustio svoje shematiziranje ili ne bi bilo više nego neko kazalo, ali sam sadržaj ne pruža. Makar određenost bila i takva kao npr. magnetizam, po sebi konkretna ili zbiljska, ipak se ona srozala na nešto mrtvo, jer se spoznala samo predicirana o jednoj drugoj opstojnosti, a ne

kao imanentni život te opstojnosti, ili kako ta određenost u njoj ima svoju unutrašnju i osebujnu samoproizvodnju i prikaz. Da se doda ova glavna stvar, to formalni razum prepušta drugima. Umjesto da uđe u imanentni sadržaj stvari, pregleda on uvijek cjelinu, stojeći iznad pojedinačne opstojnosti o kojoj govori, tj. on je i ne vidi. No znanstveno spoznavanje zahtijeva, naprotiv, da se predamo životu predmeta ili, što je isto, da imamo pred sobom i izrazimo njegovu unutrašnju nužnost. Zadubljujući se tako u svoj predmet, znanstveno spoznavanje zaboravlja onaj pregled koji je samo refleksija znanja iz sadržaja u samo sebe. Međutim, udubljeno u materiju i idući njenim kretanjem, vraća se u sebe sâmo, ali se ipak ne vraća dok ispunjenje i sadržaj ne uzme natrag u sebe, dok se ne pojednostavni u određenost, dok ne ponizi sâmo sebe na jednu stranu neke opstojnosti i dok ne prijeđe u svoju višu istinu. Time sebe sâmo jednostavno jedinstvo, koje sebe pregleda, emergira iz bogatstva u kojemu kao da je njegova refleksija bila izgubljena.

Time što je supstancija, kao što je gore rečeno, sama po sebi subjekt, jest uopće svaki sadržaj svoja vlastita refleksija u sebi. Opstojanje ili sustancija neke opstojnosti jest jednakost samoj sebi, jer njezina nejednakost sa sobom bila bi njezino uništenje. No jednakost samoj sebi jest čista apstrakcija, a ova je mišljenje. Kad kažem kvalitet, izričem jednostavnu određenost; po kvalitetu razlikuje se jedna opstojnost od druge, ili je neka opstojnost; ona jest za sebe samu ili opstoji uslijed te jednostavnosti sa sobom. No time je ona u bitnosti misao. U tome je shvaćeno da je bitak mišljenje; u to pada uviđanje koje običava nedostajati običnome nepojmovnom govorenju o identitetu mišljenja i bitka. Time dakle, što je opstojanje opstojnosti jednakost samoj sebi ili čista apstrakcija, to je opstojanje njegova apstrakcija od samoga sebe, ili je čak svoja nejednakost sa sobom i svoje uništenje — svoja vlastita unutrašnjost i povlačenje u sebe — svoje bivanje. Zbog te prirode onoga što jest i ukoliko ono što jest ima za znanje tu prirodu, ono nije djelatnost koja rukuje sadržajem kao nečim tuđim, nije refleksija u sebe iz sadržaja. Znanost nije onaj idealizam koji je na mjesto dogmatizma tvrdenja stupio kao dogmatizam uvjeravanja ili dogmatizam izvjesnosti samoga sebe — nego kako znanje vidi da se sadržaj

vraća u svoju vlastitu unutrašnjost, njegova je djelatnost, štaviše, uronjena u nj, jer je ona imanentno sopstvo sadržaja, kao što je ujedno vraćena u sebe, jer je čista jednakost samoj sebi u drugotnosti. Tako je ona lukavost koja, kao suzdržavajući se od djelatnosti, promatra kako je određenost i njezin konkretni život, upravo u tome što misli da vrši svoje samoodržavanje i svoj posebni interes ono naopako, postupak koji razrješava sam sebe i koji sebe čini momentom cjeline.

Ako smo gore naveli značenje razuma s obzirom na samosvijest supstancije, iz ovoga je što je ovdje rečeno jasno njegovo značenje prema određenju supstancije kao nečega što bitkuje. Opstojnost je kvalitet, sebi samoj jednaka određenost ili određena jednostavnost, određena misao; to je razum opstojnosti. Ona je na taj način nus koji je Anaksagora prvi spoznao kao suštinu. Oni poslije njega shvaćali su prirodu opstojnosti određenije kao eidos ili ideju, tj. kao određenu općenitost, vrstu. Čini se da je izraz vrsta nešto preobičan i preslab za ideje, za ono lijepo i sveto i vječno što sada grasira. No, uistinu ideja ne izražava ni više ni manje nego vrstu. Međutim mi sada često vidimo kako se prezire neki izraz koji tačno određuje neki pojam, i kako se daje prednost drugome koji, makar to bilo samo i zato što on pripada tuđemu jeziku, obavija pojam u maglu, pa zvuči tako uzvišenije. Upravo po tome što je opstojnost određena kao vrsta, ona je jednostavna misao; nus, jednostavnost, supstancija. Zbog svoje jednostavonsti ili jednakosti samoj sebi pojavljuje se ona kao čvrsta i trajna. Ali ta jednakost samoj sebi također jest negativitet; zbog toga ona čvrsta opstojnost prelazi u svoje razrješenje. Određenost čini se da je to isprva samo na taj način što se odnosi na drugo, a za njeno se kretanje čini da joj je nametnuto nekom tuđom silom; ali da ona samu svoju drugotnost ima na sebi i da je samo kretanje, to je sadržano upravo u onoj jednostavnosti samoga mišljenja; jer ta je jednostavnost misao koja se u samoj sebi kreće i razlikuje, ona je vlastita unutrašnjost, čisti pojam. Tako je dakle razumnost bivanje, a kao to bivanje ona je umnost.

U toj prirodi onoga što jest, da je u svojemu bitku svoj pojam, leži to da opstoji logička nužnost; samo je ona ono

umno i ritam organske cjeline, ona je znanje sadržaja, kao što je sadržaj pojam i suština — ili je ona samo ono spekulativno. Konkretni lik, gibajući sam sebe, čini sebe jednostavnom određenošću; time se on uzdiže do logičke forme, pa je u svojoj bitnosti; njegova je konkretna opstojnost samo to kretanje, pa je neposredno logička opstojnost. Stoga je nepotrebno da se konkretnome sadržaju izvana nametne formalizam; sadržaj je sam po sebi prelaženje u formalizam, ali on prestaje biti taj vanjski formalizam, jer je forma unutrašnje bivanje samoga konkretnog sadržaja.

Ta priroda znanstvene metode, da je dijelom nerastavljena od sadržaja, dijelom da sama po sebi određuje svoj ritam, ima svoj pravi prikaz, kao što smo već podsjetili, u spekulativnoj filozofiji. Ovo što je ovdje rečeno izražava doduše pojam, ali može da vrijedi samo kao anticipirano uvjeravanje. Istina toga uvjeravanja ne leži u toj dijelom pripovjedačkoj ekspoziciji, a zato je ono također neopovrgnuto, ako se protivno njemu uvjerava da nije tako, nego da stvar stoji ovako i ovako, ako se dovode u pamćenje i nabrajaju obične predodžbe, ili pak ako se iz kovčega unutrašnjega božanskoga zrenja servira i uvjerava o novome. Čini se da je takvo primanje obično prva reakcija znanja kojemu je nešto bilo nepoznato, protiv toga da spasi slobodu i vlastiti uvid, vlastiti autoritet protiv tuđega (jer pod tim se likom pojavljuje ono sada isprva primljeno), također da se otkloni privid i neka vrsta sramote koja bi imala ležati u tome da se nešto naučilo; kao što se, prihvaćajući nepoznato koje odobrava reakcija iste vrste sastoji u onome što je bilo ultrarevolucionarno govorenje i djelovanje u jednoj drugoj sferi.

IV

1. Ono o čemu je zbog toga riječ u studiranju znanosti jest to da se preuzme na sebe napor pojma. Znanost zahtijeva da se pazi na pojam kao takav, na jednostavna određenja, npr. na određenja osebice, zasebice, jednakosti samome sebi itd.; jer to su takva čista samokretanja koja bi se mogla nazvati dušama, kad njihov sadržaj ne bi označivao nešto više nego što

su one. Navici da se ide tokom predodžbi, njihovo je prekidanje pojmom nesnosno kao formalnome mišljenju koje u nestvarnim mislima rezonira amo-tamo. Onu naviku valja nazvati nekim materijalnim mišljenjem, slučajnom sviješću koja je samo utonula u sadržaj, Stoga je za tu slučajnu svijest gorak posao da svoje sopstvo ujedno čisto uzdigne iz materije i da bude kod sebe. Ono drugo, rezoniranje, jest naprotiv sloboda od sadržaja i taština iznad njega. Toj se taštini pripisuje napor da tu slobodu napusti i da je, umjesto da bude hotimično pokretački princip sadržaja, uroni u nj, da mu dade da se kreće s pomoću svoje vlastite prirode, tj. s pomoću sopstva kao svojega i da promatra to kretanje. Osloboditi se vlastitoga upadanja u imanentni ritam pojmova, ne zahvatiti u nj voljom i inače stečenom mudrošću, ta je suzdržljivost sama bitan moment pažnje koncentrirane na pojam.

Držanju koje rezonira valja više istaknuti obje strane po kojima mu je oprečno mišljenje koje shvaća. Rezoniranje se dijelom negativno odnosi prema shvaćenome sadržaju, zna ga opovrći i uništiti. Da to nije tako, taj je uvid ono prosto negativno; to je posljednje što samo ne ide po sebi k jednom novom sadržaju, nego mora bilo otkuda poduzeti nešto drugo da bi dobilo neki sadržaj. To je refleksija u prazno »Ja« ispraznost njegova znanja. Ta ispraznost pak pokazuje ne samo to da je taj sadržaj isprazan nego da je to sama ta ispraznost, jer je ono negativno što u sebi ne vidi ono pozitivno. Time što ta refleksija ne dobiva za sadržaj sam svoj negativitet, ona uopće nije u stvari, nego uvijek izvan nje; ona sebi zbog toga uobražava da je s tvrdnjom praznine uvijek ispred uvida koji je bogat sadržajem. Naprotiv, u mišljenju koje shvaća pripada ono negativno, kao što smo malo prije pokazali, samome sadržaju, pa je i kao njegovo imanentno kretanje i određenje i kao cjelina toga dvoga ono pozitivno. Shvaćeno kao rezultat to je ono određeno negativno što potječe iz toga kretanja, a prema tome isto je tako pozitivan sadržaj.

No s obzirom da takvo mišljenje ima neki sadržaj bilo da je to sadržaj predodžbi ili misli, bilo mješavina obojega, ima ono drugu stranu koja mu otežava shvaćanje. Pažnje vrijedna priroda te strane u uskoj je vezi s gore navedenom suštinom same ideje ili ona tu ideju, štaviše, izražava, kako se

pojavljuje kao kretanje koje je misaono shvaćanje. Kao što je, naime, o čemu je upravo bilo govora, u svome negativnom držanju sâmo mišljenje koje rezonira bilo sopstvo u koje se sadržaj vraća, tako je, naprotiv, u njegovu pozitivnome spoznavanju sopstvo predodžbi subjekt, na koji se sadržaj odnosi kao akcidencija i predikat. Taj subjekt sačinjava bazu na koju se sadržaj veže i kojoj kretanje ide amo-tamo. Drukčije stoji stvar u mišljenju koje shvaća. Budući da je pojam vlastito sopstvo predmeta, koje se prikazuje kao njegovo bivanje, to sopstvo nije miran subjekt koji nepokretan nosi akcidencije, nego pojam koji se kreće i koji svoja određenja uzima natrag u sebe. U tome kretanju propada sam onaj subjekt koji miruje; on ulazi u razlike i sadržaj, pa sačinjava, štaviše, određenost, tj. različit sadržaj kao i njegovo kretanje, umjesto da ostane stajati nasuprot njemu. Čvrsto tlo što ga rezoniranje ima u subjektu koji miruje koleba se, dakle, i samo to kretanje sâmo postaje predmetom. Subjekt koji ispunjava svoj vlastiti sadržaj prestaje da ga nadilazi i ne može imati još drugih predikata i akcidencija. Obratno je raspršenost sadržaja time vezana pod sopstvo; sadržaj nije ono općenito što bi slobodno od subjekta pripadalo većemu broju. Prema tome sadržaj uistinu nije više predikat subjekta, nego je supstancija, suština i pojam onoga o čemu je govor. Predočivačko mišljenje, budući da je njegova priroda da teče putem akcidencija i predikata, nadilazeći ih s pravom, jer su to samo predikati akcidencije, sprečava se u svojemu toku, jer je sama supstancija ono što u sudu ima formu predikata. Da se to tako predočuje, to pretrpljuje protivudarac. Počinjući od subjekta, kao da je on ostao ležati u osnovi, predočivalačko mišljenje, budući da je predikat upravo supstancija, nalazi da je subjekt prešao u predikat, i da je tako ukinut; a budući da je tako ono za što se čini da je predikat postalo cijelom i samostalnom masom, mišljenje ne može slobodno lutati naokolo, nego je tom težinom zaustavljano. Inače je najprije subjekt kao predmetno fiksno sopstvo stavljen u osnovu; nužno kretanje ide odavle dalje k raznolikosti određenjâ ili predikatâ; ovdje stupa na mjesto onoga subjekta sam znajući Ja, pa je on veza predikatâ i subjekt koji te predikate drži. No dok onaj prvi subjekt ulazi u sama određenja, pa je njihova duša, dotle drugi, tj. znajući subjekt nalazi još u predikatu ono čime bi već htio biti gotov i preko čega bi htio da se vrati u

sebe, a umjesto da bi u kretanju predikata mogao biti ono djelatno kao rezoniranje, bi li onome prvom subjektu trebalo pridati ovaj ili onaj predikat, ima naprotiv posla još sa sopstvom sadržaja i ne bi imao biti za sebe, nego zajedno s njime.

Formalno se ovo što je rečeno može izraziti ovako: priroda suda ili načela uopće, koja sadržava u sebi razliku subjekta i predikata, razara se spekulativnim načelom, i identično načelo, kakvim postaje ono prvo načelo, sadržava protivudarac onome odnosu. Taj konflikt forme nekoga načela uopće i jedinstva pojma koje ju razara sličan je onome koji opstoji u ritmu između metra i akcenta. Ritam rezultira iz lebdeće sredine i sjedinjenja obojega. Tako ni u filozofskome načelu identitet subjekta i predikata ne treba da uništi njihovu razliku koju izražava forma načela, nego njihovo jedinstvo treba da proizađe kao neka harmonija. Forma je načela pojava određenoga smisla ili akcenat koji razlikuje svoje ispunjenje; ali da predikat izražava sustanciju i da sam subjekt pada u ono općenito, to je jedinstvo u kojemu se onaj akcenat gubi.

Ako rečeno hoćemo da objasnimo primjerima, onda je u sudu: »bog je bitak«, predikat »bitak«; predikat ima supstancijalno značenje u kojemu subjekat nestaje. Bitak ovdje ne bi imao biti predikat, nego suština; tako se čini da bog prestaje biti ono što je on uslijed postavljanja suda, naime čvrsti subjekt. Mišljenje se, umjesto da u prelaženju sa subjekta na predikat dođe dalje, osjeća naprotiv spriječenim, jer se subjekt gubi, i bačenim natrag na misao subjekta, jer mu on nedostaje; ili pak nalazi subjekt neposredno i u predikatu, jer je sam predikat izražen kao subjekat, kao bitak, kao suština, što iscrpljuje prirodu subjekta, a umjesto da je sada mišljenje, ušavši u sebe, dobilo u predikatu slobodan stav rezoniranja, zadubeno je još u sadržaj, ili opstoji bar zahtjev da bude zadubeno u nj. Isto tako, kad se kaže: »zbiljsko je općenito«, ono se zbiljsko kao subjekt gubi u predikatu. Ono općenito treba da ima ne samo značenje predikata, tako da bi onaj sud izražavao da je ono zbiljsko općenito, nego ono općenito imalo bi da izražava suštinu zbiljskoga. Mišljenje stoga u tolikoj mjeri gubi svoje čvrsto predmetno tlo što ga je imalo u subjektu ukoliko se u predikatu baca natrag na nj, pa se u njemu ne vraća u sebe, nego u subjekt sadržaja.

Na tome nenaviklom sprečavanju osnivaju se velikim dijelom tužbe zbog nerazumljivosti filozofskih spisa, ako u indivi-

duumu inače opstoje drugi uvjeti obrazovanosti da ih razumije. Mi u onome što je rečeno vidimo razlog posve određenoga prigovora koji im se često čini da se mnogo toga iznova mora pročitati da bi se moglo razumjeti; prigovor koji bi imao sadržavati nešto nedolično i posljednje, tako da on ako je opravdan, ne dopušta više nikakvo protivurječenje. Iz gornjega je jasno kako stvar stoji. Filozofsko načelo, zato što je načelo, pobuđuje mišljenje o običnome odnosu subjekta i predikata i običnome držanju znanja. Njegov filozofski sadržaj uništava to držanje i njegovo mnjenje; mnjenje saznaje da je drukčije bilo mišljeno nego što je ono sâmo mislilo; a ta korekcija mnjenja onoga držanja prisiljava znanje da se vrati na načelo i da ga sada drukčije shvati.

Teškoća koja bi se imala izbjeći sačinjava pomiješanost spekulativnoga načina i načina koji rezonira, ako ono o subjektu rečeno jedanput ima značenje njegova pojma, a drugi puta pak samo značenje njegova predikata ili akcidencije. Jedan način smeta drugome, pa bi tek ona filozofska ekspozicija koja bi stoga isključivala način običnoga odnosa dijelova u nekomu sudu postigla to da bude plastična.

Uistinu ima i nespekulativno mišljenje svoje pravo, koje vrijedi, ali se u spekulativnom sudu ne pazi na nj. Da se forma suda ukine, ne mora se dogoditi samo na neposredan nečin, ni s pomoću samoga sadržaja suda. Naprotiv se ovo oprečno kretanje mora izraziti. To kretanje ne samo da mora prikazati ono unutrašnje sprečavanje nego ovo vraćanje pojma u sebe mora biti prikazano. To kretanje koje sačinjava ono što bi inače dokaz imao da izvrši jest dijalektičko kretanje samoga suda. Samo je kretanje ono zaista spekulativno i samo izricanje toga kretanja jest spekulativno prikazivanje. Kao sud je ono spekulativno samo unutrašnje sprečavanje i vraćanje suštine u sebe, koje vraćanje ne opstoji. Stoga često vidimo kako nas filozofske ekspozicije upućuju na to unutrašnje zrenje, pa je time ušteđen prikaz dijalektičkoga kretanja suda koje smo zahtijevali. Sud treba da izrazi što je istinito, ali u bitnosti je ono subjekt; kao takav ono je samo dijalektičko kretanje, taj tok koji sam sebe proizvodi, koji vodi dalje i koji se vraća u sebe. Inače u spoznavanju sačinjava dokaz tu stranu izražene unutrašnjosti. No pošto se dijalektika odvojila od dokaza, izgubio se uistinu pojam filozofskoga dokazivanja.

U tome pogledu možemo podsjetiti da i dijalektičko kretanje ima sudove kao svoje dijelove ili elemente; stoga se čini da se teškoća koju smo pokazali uvijek vraća i da je to teškoća same stvari. To je slično onome što se događa u običnom dokazu naime, da je opet i samim razlozima koje on upotrebljava potrebno obrazloženje, i tako dalje u beskonačnost. Ipak ova forma obrazlaganja i uvjetovanja pripada onome dokazivanju od kojega se dijalektičko kretanje razlikuje, a prema tome pripada vanjskome spoznavanju. S obzirom na samo dijalektičko kretanje, njegov je element čisti pojam; tako ima ono neki sadržaj, koji je skroz-naskroz subjekt sam po sebi. Ne dolazi dakle nikakav sadržaj koji bi se odnosio kao subjekt koji leži u osnovi i kojemu bi njegovo značenje pripadalo kao neki predikat; sud je neposredno samo prazna forma. Osim sopstva koje se osjetilno promatra ili predočuje poglavito je to ime, kao ime, koje označuje čisti subjekt, prazno bespojmovno »jedno«. Iz toga razloga može npr. biti zgodno da se izbjegava ime: bog, jer ta riječ nije neposredno ujedno pojam, nego je pravo ime, čvrsto mirovanje subjekta koji leži u osnovi; dok naprotiv npr. bitak ili jedno, pojedinačnost, subjekt itd. sami neposredno označuju pojmove. Premda se o onome subjektu izriču spekulativne istine, ipak njihovu sadržaju nedostaje imanentni pojam, jer taj sadržaj opstoji samo kao subjekt koji miruje, a zbog te okolnosti one lako dobivaju formu same uzvišenosti. S te strane moći će se dakle i zapreka koja leži u navici da se spekulativni predikat shvaća prema formi suda, a ne kao pojam i suština, povećati ili umanjiti krivicom samoga filozofskoga predavanja. Prikaz mora, vjerno uvidu u prirodu spekulativnoga, zadržati dijalektičku formu i ništa ne uvlačiti, osim ukoliko se poima i ukoliko je pojam.

2. Kako god je filozofiranju od smetnje držanje koje rezonira, tako mu je od smetnje i uobražavanje na riješene istine, koje ne rezonira, a vlasnik ne smatra potrebnim da se pozabavi tim istinama, nego ih uzima kao temelj, misleći da ih može izreći, kao i to da s pomoću njih može suditi i odricati. S ove je strane osobito potrebno da se od filozofiranja opet napravi ozbiljan posao. U pogledu svih znanosti, umjetnosti, vještina i obrta vrijedi uvjerenje, da je potreban mnogostruk trud učenja i vježbanja, da bi se zavladalo njima. Naprotiv se čini da u pogledu filozofije sada vlada predrasuda

da ipak svatko neposredno umije filozofirati i prosuđivati filozofiju, jer mu je mjerilo za to njegov prirodni um, dok naprotiv nije kadar da napravi cipele, kad bi dobio kožu i alat, premda ima oči i prste, kao da mu noga nije isto tako mjerilo za cipelu. Čini se da se upravo u nedostatak znanja i studija stavlja posjedovanje filozofije i da ona prestaje tamo gdje znanja i studij počinju. Nju često smatraju kao formalno, besadržajno znanje, a ne zna se da baš ono što je i po sadržaju u nekome znanju i znanosti istina zaslužuje to ime samo onda ako je proizvedeno od filozofije; da druge znanosti, koliko god one to bez filozofiranja pokušavale rezoniranjem, ne mogu bez nje imati u sebi života, duha, istine.

U pogledu prave filozofije vidimo da neposredno objava božja i zdravi ljudski razum koji niti se bavio i obrazovao drugim znanjem niti pravim filozofiranjem, smatra sebe neposredno tako potpunim ekvivalentom i tako dobrim surogatom za dugi put obrazovanja, za duboko kao i bogato kretanje, kojim duh dolazi do znanja, kao što cikoriju hvali da je surogat kave. Nije utješno primijetiti kako neznanje i sama bezoblična i neukusna sirovost koja je nesposobna da svoje mišljenje čvrsto upravi na jedno apstraktno načelo a još manje na vezu više njih, sad uvjerava da je sloboda i tolerancija mišljenja, sad pak da je genijalitet. Ovaj potonji, kao sada u filozofiji, grasirao je nekoć, kako je poznato, također u poeziji; ali umjesto poezije, ako je produciranje te genijalnosti imalo nekoga smisla, proizvodilo je trivijalnu prozu ili, ako ju je nadilazilo, lude govore. Tako sada prirodno filozofiranje, koje sebe smatra odviše dobrim za pojam, a uslijed njegova nedostatka zornim i poetičnim mišljenjem, pruža proizvoljne kombinacije uobrazilje koja je mišlju samo dezorganizirana — tvorevine koje nisu ni ovo ni ono, ni poezija ni filozofija.

Tekući naprotiv mirnijim koritom zdravoga ljudskog razuma, prirodno filozofiranje iznosi u najboljem slučaju retoriku trivijalnih istina. Ako mu se prigovori njihova beznačajnost, ono, naprotiv, uvjerava da se smisao i punoća nalazi u njegovu srcu, a da tako mora da je i kod drugih, jer uopće misli da je s nedužnošću srca i čistoćom savjesti i sl. kazalo posljednje stvari, protiv čega niti ima prigovora, niti se može zahtijevati nešto više. No radilo se baš o tom da ono najbolje ne ostane u unutrašnjosti, nego da se iz toga rova iznese na vidjelo. Da

se iznesu posljednje istine one vrste, taj se trud odavna mogao uštedjeti, jer se već odavna nalaze u katekizmu, u narodnim poslovicama itd. — Nije teško takve istine pograbiti za njihovu neodređenost ili naopakost, i često u samoj svijesti o njima pokazati istine koje su upravo oprečne toj svijesti. Ona će nastojeći da se izvuče iz zbrke koja se u njoj počinja zapasti u nove, pa će zacijelo izjaviti kako je riješena stvar da je tako i tako, a ono da su sofisterije; — geslo običnoga ljudskog razuma protiv obrazovana uma, kao što je nepoznavanje filozofije jedanput zauvijek uvelo za nju izraz: sanjarenje. Budući da se obični ljudski razum poziva na osjećaj, svoje unutrašnje proročište, on je obračunao s onim koji se ne slaže s njime. On mora izjaviti, da on nema dalje ništa reći onome koji u sebi ne nalazi i ne osjeća isto; drugim riječima: on korijen humaniteta gazi nogama. Jer priroda je humaniteta da teži za suglasnošću s drugima, a njegova je egzistencija u ostvarenome zajedništvu svijesti. Ono protivuljudsko, životinjsko sastoji se u tome da ostaje u osjećaju i da sebe samo s pomoću njega može da izrazi.

Kad bi se pitalo za neki kraljevski put[1] do znanosti, ne bi se mogao navesti nikakav udobniji od onoga da se čovjek pouzda u zdrav ljudski razum i da se, kako bi se uostalom išlo također i s vremenom i filozofijom, čitaju recenzije filozofskih spisa, možda čak njihovi predgovori i prvi paragrafi. Jer prvi paragrafi daju opća načela od kojih sve zavisi, a recenzije osim historijske bilješke još i sud koji je, zato što je sud, čak iznad onoga, što se prosuđuje. Taj se obični put dade prijeći u kućnome kaputu; ali uzvišeni osjećaj vječnoga, svetoga, beskonačnoga stupa u svećeničkom ruhu — putem koji je, naprotiv, već sam neposredni bitak u središtu, genijalnost dubokih originalnih ideja i visokih duševnih munja. No kako takva dubina još ne očituje izvor suštine, to ove rakete još nisu empyreum. Prave misli i znanstvena spoznaje stiču se samo pojmovnim radom. Samo pojam može da proizvede općenitost znanja, koja nije ni obična neodređenost i oskudnost običnoga ljudskog razuma, nego određena i potpuna spoznaja; niti je neobična općenost uma, koja se kvari tromošću i uobražava-

---

[1] Aluzija na izreku Euklidovu: Nema kraljevskog puta do geometrije.

njem genijaliteta, nego je u svoju unutrašnju formu sazrela istina koja je sposobna da bude vlasništvo svakoga samosvjesnog uma.

3. Budući da ja ono po čemu egzistira znanost stavljam u samokretanje pojma, zato se čini da to razmatranje, jer se navedene, a i druge vanjske strane predodžaba našega vremena o prirodi i istini odvajaju od toga, štaviše, jer su posve suprotne, ne obećava povoljan prijem pokušaju da se u onome određenju prikaže sistem znanosti. Znam, međutim, da je ako se npr. ono izvrsno u Platonovoj filozofiji katkada stavlja u njegove znanstveno bezvrijedne mitove, bilo i vremenâ koja se nazivaju čak vremenima sanjarenja, kad se aristotelovska filozofija uvažavala zbog svoje spekulativne dubine, a Platonov Parmenid, zacijelo najveće umjetničko djelo stare dijalektike, smatrao kao pravo otkriće i pozitivni izraz božanskoga života, pa čak kraj tolike mutnosti onoga što je ekstaza proizvela, ta neshvaćena ekstaza uistinu ne bi imala biti ništa drugo nego čisti pojam — da nadalje ono izvrsno u filozofiji našega vremena sâmo stavlja svoju vrijednost u znanstvenost, pa ako to drugi i uzimaju drukčije, ono sebi samo s pomoću nje pribavlja vrijednost. Prema tome se također mogu nadati, da će taj pokušaj, da se znanost vindicira pojmu i da se prikaže u tome njezinu osebujnome elementu, znati sebi s pomoću unutrašnje istine prokrčiti put. Mi moramo biti uvjereni da je ono istinito takve prirode da prodre, kad mu dođe vrijeme, i da se javlja samo onda kad je to vrijeme došlo, a zato se nikada ne pojavljuje prerano, niti nalazi nezrelu publiku; da je individuumu potreban taj efekt, kako bi kao nešto općenito iskusio ono što je još njegova osamljena stvar, da se u njoj afirmira, i uvjerenje koje isprva pripada tek samo posebnosti. No pri tome često valja publiku razlikovati od onih koji se vladaju kao njezini reprezentanti i zagovornici. Publika se u mnogome pogledu drži drukčije nego oni, štaviše čak suprotno. Dok ona krivicu što joj neki filozofski spis ne odgovara radije dobroćudno uzima na sebe, dotle naprotiv ovi, sigurni u svoju kompetenciju, svaljuju svu krivicu na pisca. Djelovanje je u publici tiše nego postupak ovih mrtvaca kad pokapaju svoje mrtvace[1]. Ako je sada opći uvid uopće

[1] Mat. 8, 22.

razvijeniji, njegova radoznalost budnija i njegov sud brži, tako da noge onih, koji će te iznijeti, već stoje pred vratima, onda od toga često valja razlikovati polaganije djelovanje, koje ispravlja pažnju koja se iznudila uvjeravanjima koja imponiraju, kao i prezrivi prijekor, dajući jednome dijelu suvremenike tek nakon nekoga vremena, dok drugi nakon toga vremena nema više naraštaja.

Budući da se uostalom u vremenu u kojemu je općenitost duha toliko ojačala, a pojedinačnost, kao što se to priliči, postala utoliko ravnodušnija, ona općenitost također drži svojega punog opsega i stvorenoga bogatstva, pa ga i unapređuje, dok udio koji u cjelokupnom djelu duha otpada na individuum može biti samo neznatan, zato on, kao što to već donosi sa sobom priroda znanosti, to više mora zaboraviti sebe te postati i činiti što može, ali se to manje smije zahtijevati od njega kao što on sam to manje smije od sebe očekivati i za sebe zahtijevati.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

ENCIKLOPEDIJA FILOZOFSKIH ZNANOSTI*

Iz rukopisa prijevoda V. D. Sonnenfelda

I DIO

ZNANOST LOGIKE

B. DRUGI STAV MISLI PREMA OBJEKTIVITETU

I. EMPIRIZAM

37

Potreba dijelom *konkretnog* sadržaja protiv apstraktnih teorija razuma, koji sam za sebe iz svojih općenitosti ne može prijeći na upojedinjavanje i određivanje, dijelom pak potreba *čvrsta odnosa* nasuprot mogućnosti da se na polju i prema metodi konačnih određenja *sve može dokazati*, dovela je najprije do *empirizma*, koji umjesto da u samoj misli traži ono istinito ide za tim da ga crpe iz *iskustva*, vanjske i unutrašnje prezentnosti.

38

Empirizmu je taj izvor s jedne strane zajednički sa samom metafizikom, koja za ovjerovljenje svojih definicija — kako pretpostavki, tako i određenja sadržaja, a također ima kao jamstvo predodžbe, tj. sadržaj koji prije svega potječe od iskustva. S druge je strane pojedina zamjedba različita od iskustva; a empirizam, sadržaj koji pripada zamjedbi, čuvstvu i zoru, uzdiže u *formu općih predodžbi, postavki i za-*

---

* »Enzyclopädie der philosophischen Wissenschaften«.

kona itd. No to se dešava samo u tom smislu da ta opća određenja (npr. sila) za sebe ne treba da imaju nikakvo dalje značenje i vrijednost osim one koja je uzeta iz zamjedbe,[1] i da nikakva veza[2] osim one koja se dade dokazati na osnovi pojave ne treba da ima opravdanja. Česti oslonac sa *subjektivne* strane ima empirijsko spoznavanje u tome što svijest u zamjedbi ima svoju *vlastitu neposrednu prezentnost i izvjesnost.*

Primjedba

U empirizmu leži veliki princip da ono što je istinito mora biti u zazbiljnosti i da mora opstojati za zamjedbu. Taj je princip oprečan onom *»treba da«*, kojim se refleksija napuhava, pa nasuprot zazbiljnosti i sadašnjosti prezire *onostranost* koja ima svoje sijelo i egzistenciju samo u subjektivnom razumu. Kao empirizam tako i filozofija (7) spoznaje samo ono što jest; ona ne zna ono što samo *treba* da bude i što prema tome *ne* egzistira. Sa subjektivne strane također valja priznati važan princip *slobode*, koji leži u empirizmu da čovjek naime sam treba da vidi samoga sebe, treba da zna kao *prezentnoga* u onome čemu u svom znanju treba da dade vrijednost. *Konsekventna* provedba empirizma, ukoliko se on po sadržaju ograničava na konačno, poriče ono nadosjetilno uopće ili bar njegovu spoznaju i određenost, pa dopušta mišljenju samo apstrakciju i formalnu općenitost i identitet.[3] Osnovna je varka u znanstvenom empirizmu uvijek ta što on upotrebljava metafizičke kategorije materije, sile, osim toga kategoriju jednoga, mnogoga, općenitosti, također i beskonačnoga, nadalje što putem takvih kategorija *dalje zaključuje*, što pri tome pretpostavlja i primjenjuje forme zaključivanja i što uza sve to ne zna da on tako sam sadržava i tjera metafiziku, pa da one kategorije i njihove veze upotrebljava na potpuno nekritički način.

---

[1] Ovdje slijedi u 2. izdanju još ovaj umetak: »da od samo one misli treba ići dalje da se izvode druge misli itd.«

[2] Razumljivije: nikakva veza, osim ako se dade u pojavi.

[3] U 2. izdanju završava se ovaj paragraf već ovdje. Ono što slijedi dodatak je 3. izdanju.

39

O tome je principu prije svega učinjena ispravna refleksija da se u onome što se naziva *iskustvom* i što valja razlikovati od zgoljne pojedinačne zamjedbe nalaze dva *elementa,* — jedan: za sebe pojedinačna beskonačno *raznolika tvar,* drugi: *forma,* određenja *općenitosti* i *nužnosti.* Empirija pokazuje doduše mnogo, možda nebrojeno mnogo jednakih zamjedaba; ali još je nešto posve drugo *općenitost* kao veliko mnoštvo. Također empirija zacijelo pruža zamjedbe promjena koje *slijede jedna za drugom,* ili predmeta koji leže *jedan kraj drugoga,* ali ne vezu *nužnosti.* Budući da zamjedba prema tome treba da ostane podloga onoga što vrijedi kao istina, općenitost se i nužnost čine kao nešto *neopravdano,* kao subjektivna slučajnost, jednostavna navika čiji sadržaj može biti ovakav ili onakav.

P r i m j e d b a

Važna je konsekvencija toga da se u tom empirijskom načinu pravna i ćudoredna određenja i zakoni kao i sadržaj religije pričinjaju kao nešto slučajno i da je napušten objektivitet i unutrašnja istina.

Humeov skepticizam, od kojega napose polazi gornja refleksija, valja uostalom veoma dobro razlikovati od *grčkog skepticizma.* Humeov uzima za osnovu *istinu* onoga empirijskoga, osjećaja, zora, pa odatle osporava opća određenja i zakone, iz razloga što nemaju opravdanja s pomoću osjetilne zamjedbe. Stari je skepticizam bio tako dalek od toga da osjećaj, zor, učini principom istine da je isprva čak ustao protiv osjetilnoga. (O modernom skepticizmu u njegovoj poredbi sa starim vidi Schellingov i Hegelov Krit. Journal der Philosophie, 1802, sv. I, str. 1.)

II. KRITIČKA FILOZOFIJA

40

Kritičkoj je filozofiji zajedničko s empirizmom što prihvaća iskustvo kao *jedino* tlo spoznajā, ali za koje ona ne dopušta da vrijede kao istine, nego samo kao spoznaje pojavā.

Prije svega polazi se od razlike elemenata koji se nalaze u analizi iskustva, *osjetilnog materijala* i njegovih *općih odnosa*. Budući da se s time povezuje u prethodnom paragrafu navedena refleksija da je u zamjedbi za sebe sadržana samo pojedinačnost i samo ono *što se događa* ostaje se ujedno kod *fakta* da se *općenitost* i *nužnost* kao isto tako bitna određenja nalaze u onome što se naziva iskustvom. Kako, dakle, ovaj element ne potječe iz onoga empirijskoga kao takva, pripada on spontanitetu *mišljenja* ili on *a priori* jest. Misaona određenja ili *razumski pojmovi* sačinjavaju *objektivitet* iskustvenih pojmova. Oni uopće sadržavaju *odnose*, pa se stoga s pomoću njih formiraju sintetički *sudovi a priori* (tj. iskonski odnosi suprotstavljenih).

P r i m j e d b a

Da se u spoznaji nalaze određenja općenitosti i nužnosti, taj fakat Humeov skepticizam ne osporava. I u Kantovoj filozofiji nije to ništa drugo nego pretpostavljeni fakat. Prema običnom jeziku u znanostima može se reći da je postavila samo drugo *razjašnjenje* onog fakta.

41

Kritička filozofija podvrgava dakle prije svega ispitivanju vrijednost *razumskih pojmova* koji se upotrebljavaju u metafizici — uostalom i u drugim znanostima i u običnom predočivanju. Ali ta kritika ne ulazi u sam sadržaj i međusobno određeni odnos tih misaonih određenja, nego ih razmatra prema opreci *subjektiviteta* i *objektiviteta* uopće. Ta opreka, kako se ona ovdje uzima, odnosi se (vidi pređašnji paragraf) na razliku elemenata *unutar* iskustva. *Objektivitet* se zove ovdje element *općenitosti* i *nužnosti*, tj. samih misaonih određenja — takozvanoga *apriornoga*. No kritička filozofija proširuje opreku tako da u *subjektivitet* pada *cjelokupnost* iskustva, tj. ona dva elementa zajedno, pa njemu nasuprot ostaje samo *stvar po sebi*.

Pobliže *forme apriornoga*, tj. mišljenja, i to mišljenja samo kao subjektivne djelatnosti bez obzira na njegov objekti-

vitet, proizlaze na ovaj način — nekim sistematiziranjem, koje se uostalom osniva samo na psihologijsko-historijskim podlogama.

42

a) *Teorijska moć*, spoznaja kao takva.

Kao određenu *osnovu* razumskih pojmova navodi ta filozofija *iskonski identitet jastva* u mišljenju — (transcendentalno jedinstvo samosvijesti). S pomoću osjećaja i dane predodžbe po svom su *sadržaju* nešto *raznoliko*, a također po svojoj *formi*, izvandrugotnosti osjetilnosti, u obim svojim formama — prostoru i vremenu, koji su kao forme (ono općenito) zrenja sami *a priori*. Ta raznolikost osjećanja i zrenja, zato što je ja proteže na sebe, sjedinjujući je u sebi kao *jednoj* svijesti (čista apercepcija), dovodi se time u identitet, u neku iskonsku vezu. Određeni načini tog dovođenja u odnos jesu čisti razumski pojmovi, *kategorije*.

Primjedba

Kako je poznato, *Kantova* se *filozofija* naročito dala na posao *pronalaženja* kategorija. Ja, jedinstvo samosvijesti, jest posve apstraktan i potpuno neodređen. Kako se dakle može doći do *određenja* tog ja, do kategorija? Srećom nalazimo u običnoj logici *različne vrste sudova* već empirijski navedene. No suđenje je *mišljenje* o nekom određenom predmetu. Različni već gotovo nabrojeni načini suđenja daju dakle različna *određenja mišljenja*. *Fichteovoj* filozofiji ostaje velika zasluga što je podsjetila na to da *misaona određenja* treba pokazati u njihovoj *nužnosti*, da ih u bitnosti treba *izvesti*. Ova je filozofija na metodu da se raspravi metoda logike trebala bar toliko utjecati da se misaona određenja uopće ili uobičajeni logički materijal, vrste pojmova, sudova, zaključaka, ne uzimaju više samo iz razmatranja i da se tako naprosto empirijski pokupe, nego da se izvedu iz samog mišljenja. Ako mišljenje treba da bude sposobno da išta dokaže, ako logika mora zahtijevati da se dadu *dokazi* i ako hoće da poučava u dokazivanju, prije svega mora biti sposobna da dokaže svoj najosebujniji sadržaj, da uvidi njegovu nužnost.

43

S jedne strane, uvjetovano je to kategorijama da se zgoljna zamjedba uzdigne do objektiviteta, do *iskustva*, ali s druge strane, ti su pojmovi kao jedinstva prosto subjektivne svijesti uvjetovani danim materijalom, za sebe su prazni, pa imaju svoju primjenu i upotrebu u iskustvu, čiji je drugi sastavni dio — određenje osjećaja i zora — također nešto subjektivno.

44

Stoga su kategorije nesposobne da budu određenja apsolutnoga, koje nije dano u nekoj zamjedbi, a zato je razum ili spoznaja s pomoću kategorija nemoćna da spozna stvari po sebi.

Primjedba

Stvar po sebi (— a pod *stvari* obuhvaćen je i duh, bog) izražava predmet, ukoliko se *apstrahira* od svega što je on za svijest, od svih osjećajnih određenja kao i od svih njegovih određenih misli. Lako je vidjeti što preostaje — *potpuni abstractum*, ono posve *prazno*, određeno samo još kao neka *onostranost;* ono *negativno* predodžbe, osjećaja, određenog mišljenja itd. No isto je tako jednostavna refleksija da je sam taj *caput mortuum* samo *produkt* mišljenja, upravo mišljenja koje je uznapredovalo do čiste apstrakcije, praznog ja, koji sebi čini *predmetom* taj prazni identitet samoga sebe. *Negativno* određenje što ga dobiva taj apstraktni identitet kao *predmet* također se prikazuje među Kantovim kategorijama i nešto posve poznato kao i onaj prazni identitet. Prema tome mora se čovjek samo čuditi što tako često čita da se ne zna što je stvar po sebi; a ništa nije lakše nego to znati.*

45

To je dakle *um*, moć *neuvjetovanoga*, koja uviđa uvjetovanost tih iskustvenih spoznaja, što se ovdje zove predmet uma, ono *neuvjetovano* ili *beskonačno*, nije ništa drugo nego

* U 2. izdanju slijedi ovdje rečenica: Ali spoznati stvar po sebi sadržava na svaki način dalji zahtjev o kojemu je govor u idućem paragrafu.

ono sebi samome jednako, ili je to u § 42. spomenuti *iskonski identitet onoga ja u mišljenju.* Um se zove taj *apstraktni* ja ili mišljenje, koje sebi taj čisti *identitet* čini predmetom ili svrhom. (Usp. primjedbu uz pređašnji paragraf.) Tom identitetu koji je upravo *bez određenja* neprimjerene su spoznaje iskustva, jer su uopće *određena* sadražja. Budući da se nešto takvo neuvjetovano prihvaća kao ono apsolutno i istinito u pogledu uma (kao *ideja)* zato se prema tome iskustvene spoznaje proglašavaju onim neistinitim, *pojavama.*

46

Ipak se javlja potreba da se taj identitet ili prazna *stvar po sebi* spozna. *Spoznavati* ne znači ništa drugo nego predmet znati prema njegovu *određenom* sadržaju. Određeni sadržaj pak sadržava raznoliku *vezu* u sebi samome i osniva vezu s mnogim drugim predmetima. Za to određivanje onoga beskonačnoga ili *stvar po sebi* um nema ništa osim *kategorija.* Ali upotrebljavajući njih, um *prelazi svoje granice* (postaje transcendentan).

P r i m j e d b a

Ovdje nastupa druga strana *kritike uma;* a ta je druga strana za sebe važnija nego prva. Prva je, naime, nazor koji se gore pojavio da *kategorije* imaju svoj izvor u jedinstvu samosvijesti; da prema tome spoznaja s pomoću njih uistinu ne sadržava ništa objektivno i da je njima pripisani objektivitet (§§ 40, 41) sam samo nešto *subjektivno.* Ako se gleda samo na to, Kantova je kritika samo *subjektivan* (plitak) *idealizam* koji se ne upušta u *sadržaj* i koji ima pred sobom samo apstraktne forme subjektiviteta i objektiviteta, pa ostaje na jednostran način kod prvoga, kod subjektiviteta, kao kod posljednjeg afirmativnog određenja. No, kad razmatramo takozvane *primjene,* koje um čini od kategorija u svrhu spoznaje svojih predmeta, sadržaj kategorija dolazi bar po nekim određenjima do riječi, ili u tome leži bar neki povod, zbog kojega bi on mogao doći do riječi. Od osobitog je interesa da se vidi kako Kant prosuđuje tu *primjenu kategorija na ono neuvjetovano,* tj. metafiziku. Taj postupak treba da se ovdje ukratko navede i kritizira.

1. Ono *prvo neuvjetovano* što se razmatra jest (v. gore § 34) *duša*. *U* svojoj svijesti ja sebe uvijek nalazim (kao *određivalački subjekt)* kao nešto *singularno* ili apstraktno-jednostavno, (kao u svemu raznolikome onoga čega sam svijestan, *istoga* — kao nešto *identično)* kao nešto po čemu se *ja* kao misaon razlikujem od svih stvari izvan mene.

Sada se ispravno navodi postupak prijašnje metafizike da ona na mjesto tih *empirijskih* određenja stavlja *misaona određenja*, odgovarajuće *kategorije*, uslijed čega nastaju ove četiri postavke: *duša je supstancija* / ona je *jednostavna* supstancija / ona je prema različnim vremenima svoje egzistencije *numeričko-identična* / ona je u *odnosu* prema *prostornome*.

U tom se prijelazu upozorava na pogrešku da se međusobno zamjenjuju dvojaka određenja (paralogizam), naime empirijska određenja s kategorijama da je to nešto neopravdano, da se na temelju empirijskih određenja *izvode* kategorije, uopće da se na mjesto onih prvih postave ove druge.

Vidi se da ta kritika ne izražava ništa drugo nego gore u § 39. navedenu *Humeovu* primjedbu da se misaona određenja uopće — općenitost i nužnost — ne nalaze u zamjedbi da je ono empirijsko prema svom sadržaju kao i prema svojoj formi različito od misaonog određenja.

Primjedba

Ako bi ono empirijsko imalo da sačinjava ovjerovljenje misli za nju bi svakako bilo potrebno da se može tačno dokazati u zamjedbama. Da se o duši ne može tvrditi supstancijalitet, jednostavnost, identitet sa sobom i samostalnost koja se održava u zajednici s materijalnim svijetom, to se u Kantovoj kritici metafizičke psihologije postavlja samo na to da određenja što nam ih svijest daje da *iskusimo* o duši, nisu tačno ona ista određenja što ih *mišljenje* pri tome producira. No prema gornjem prikazu i Kant pušta da se *spoznavanje*, štaviše, da se čak *stjecanje iskustva* sastoji u tome da se *zamjedbe* pomišljaju, tj. da se određenja, koja prije svega pripadaju zamjećivanju, preobraze u *misaona određenja*. Svakako treba smatrati kao dobar uspjeh Kantove kritike da se filozofiranje o *duhu* oslobodilo duševne *stvari*, kategorija i time pitanja o

jednostavnosti ili *složenosti, materijalitetu* itd. duše. Čak za obični ljudski razum istinsko gledište o nedopustivosti takvih forma neće biti da su te forme *misli*, nego naprotiv, da takve misli same po sebi i za sebe ne sadržavaju istinu.* Ako misao i pojava međusobno ne odgovaraju potpuno, prije svega imamo izbor da se jedna ili druga smatra kao nepotpuna. U Kantovu idealizmu, ukoliko se on odnosi na ono umno, svaljuje se nedostatak na misli, tako da su one nedovoljne zato što ih ne nalazimo adekvatnima onome zamijećenome i svijesti koja se ograničava na opseg zamjećivanja i što ih ne nalazimo u nečemu takvome. Sadržaj misli sam za sebe ne dolazi ovdje do riječi.

48

2. Pri pokušaju uma da spozna ono neuvjetovano *drugog* predmeta (§ 35), *svijeta*, zapada um u *antinomije*, u tvrdnju dviju oprečnih postavki o istom predmetu, i to tako da se svaka od tih postavki mora tvrditi s jednakom nužnošću. Iz toga proizlazi da svjetovni sadržaj čija su određenja došla u takvo protivurječje ne može biti *po sebi*, nego da može biti samo pojava. *Rješenje* jest, da protivurječje ne pada u predmet sam po sebi i za sebe, nego da pripada samo spoznavalačkom umu.

Primjedba

Ovdje je riječ o tome, da je sam sadržaj, naime kategorije za sebe, ono, što dovodi protivurječje, koje se kod onoga, što je umski, postavlja razumskim određenjima, *bitno* i *nužno*, treba smatrati jednim od najvažnijih i najdubljih napredaka filozofije novijeg vremena. Koliko je to gledište duboko, toliko je trivijalno rješenje; ono se sastoji samo u nekoj nježnosti za kozmičke stvari. Nije kozmička bitnost ono, što ima na sebi manu protivurječja, nego ona bi imala pripadati samo misaonom umu, *bitnosti duha*. Čovjek zacijelo neće imati ništa protiv toga, da *pojavni* svijet pokazuje protivurječja razmatralačkom duhu, — on je pojavni svijet, kakav je za subjektivni duh, za *osjetilnost* i *razum*. No ako se sada kozmička

* Drugo izdanje dodaje: — ono neuvjetovano.

bitnost poredi s duhovnom *bitnošću*, onda se čovjek može čuditi, s kakvom se prostodušnošću postavila i od drugih ponavljala ponizna tvrdnja, da nije kozmička bitnost, um, ono u sebi protivurječno. Ništa ne koristi, što se uzima drugi izraz, da um *samo primjenom kategorija* dolazi u protivurječje. Jer pri tome se tvrdi, da je to primjenjivanje *nužno* i da um osim kategorija nema drugih određenja za spoznavanje. Spoznavanje je zapravo mišljenje, koje *određuje* i koje je *određeno*, ako je um samo prazno, neodređeno mišljenje, onda on *ništa* ne misli. No ako se na koncu um reducira na onaj *prazni identitet* (v. idući paragraf), onda se na koncu još i on sretno oslobađa protivurječja lakim žrtvovanjem svakog sadržaja i unutrašnje vrijednosti.

Nadalje se može napomenuti, da je prije svega još nedostatak dubljeg razmatranja antinomije prouzročio, što Kant navodi samo *četiri antinomije*. Došao je do njih, jer je kao kod takozvanih paralogizama pretpostavio tablicu kategorija, kod čega je primijenio onu kasnije tako omiljelu maniru, da stavi samo pod neku inače gotovo *shemu*, umjesto da iz njega izvede određenja nekog predmeta. Dalji nedostatak u izvođenju antinomija pokazao sam u svojoj *Znanosti logike*. Glavna stvar koju treba primijetiti jest da je antinomija sadržana ne samo u četiri posebna predmeta, koji su uzeti iz kozmologije, nego naprotiv u *svim* predmetima svih vrsta, u svim predodžbama, pojmovima i idejama. To znati i predmete spoznati u tom svojstvu, pripada onome bitnome u filozofskom razmatranju; to svojstvo sačinjava ono što sebe dalje određuje kao dijalektički *moment* onoga logičkoga.

49

3. Treći je umski predmet *bog* (§ 36), koji treba da se spozna, tj. da se *misaono odredi*. Za razum je dakle nasuprot jednostavnom *identitetu* svako određenje samo *granica*, negacija kao takva; prema tome svaki realitet treba uzeti samo kao neograničen, tj. kao *neodređen*, i bog kao skupni pojam svih realiteta ili kao najrealnije biće postaje *jednostavnim apstraktumom*, a za određenje preostaje samo isto tako apso-

lutno apstraktna određenost, *bitak*. Apstraktni *identitet* koji se i ovdje naziva pojmom, i bitak jesu ona dva momenta čije je sjedinjenje ono što um traži; on je ideal uma.

50

To sjedinjenje dopušta *dva puta* ili forme; može se, naime, početi od *bitka* i odatle prijeći na *apstraktum mišljenja* ili, obratno, prijeći s *apstraktuma* na bitak.

U pogledu onog početka s bitkom, bitak se kao ono neposredno prikazuje kao beskonačno mnogostruko određen bitak, kao ispunjen svijet. Ovaj se može pobliže odrediti kao skup beskonačno mnogo slučajnosti uopće (u *kozmologijskom* dokazu) ili kao neki skup beskonačno mnogih *svrha* i *svrsishodnih* odnosa (u *fizikoteologijskom* dokazu). Taj ispunjeni bitak *misliti* znači oduzeti mu formu pojedinačnosti i slučajnosti, pa shvatiti ga kao opći, po sebi i za sebe nuždan bitak, koji se određuje i koji djeluje prema općim svrhama, a različit je od onoga prvoga: — shvatiti ga kao *boga*. Glavni je smisao kritike toga toka da je on zaključivanje, prijelaz. Budući da, naime, *zamjedbe* i njihov agregat, svijet, po sebi kao takvi ne pokazuju općenitost u koju mišljenje pročišćuje onaj sadržaj, time se ta općenitost ne opravdava tom predodžbom svijeta. Uzdizanju misli od empirijske predodžbe svijeta do boga suprotstavlja se prema tome *Humeovo* stajalište (kao kod paralogizma, v. § 47) — stajalište koje proglašava nedopustivim da se zamjedbe *misle*, tj. da se kod njih istakne ono općenito i nužno.

Primjedba

Budući da je čovjek misaon, zato sebi ni ljudski razum kao ni filozofija nikada neće dopustiti da se to uzme *od* empirijskog nazora o svijetu i *iz* njega uzdigne do boga. To uzdizanje ima za svoju podlogu samo *misaono*, ne naprosto osjetilno, životinjsko razmatranje svijeta. Za mišljenje i *samo* za mišljenje opstoje *bitnost, supstancija, opća moć i određenje svrhe* svijeta. Takozvane dokaze o egzistenciji boga valja smatrati samo kao *opise* i analize toka duha u sebi, koji je *misaon* i koji misli ono osjetilno. *Uzdizanje* mišljenja nad ono

osjetilno, njegovo *izlaženje* iz konačnoga u beskonačno, *skok* koji se čini prekidom nizova osjetilnoga koji prelaze u nadosjetilno, sve je to sāmo mišljenje, taj je prijelaz *samo mišljenje.* Ako takav prijelaz ne treba učiniti, to znači da ne treba misliti. Životinje uistinu ne čine taj prijelaz; *one* ostaju kod osjetilnog osjeta i zora; one zato nemaju religije. O kritici tog uzdizanja mišljenja valja uopće kao i posebno napomenuti dvoje. *Prvo,* ako se ono donosi u formama *zaključaka* (takozvanih *dokaza* o bitku boga), onda je *polazna tačka* zacijelo *zor svijeta,* na neki način određen kao agregat slučajnosti ili svrha i svrsishodnih odnosa. Može se pričinjati da ta polazna tačka u mišljenju, ukoliko ono stvara *zaključke, ostaje* i da se može *ostaviti* kao *čvrsta podloga* i posve tako empirijski, kakav je prije svega taj materijal. Odnos polazne tačke prema krajnjoj tački kojoj se ide predočuje se tako kao samo *afirmativan,*[1] kao zaključivanje, koje na osnovu *nečega* što *jest* i *ostaje* zaključuje *drugo,* što *također* isto tako *jest.* No velika je zabluda htjeti prirodu mišljenja spoznati samo u toj razumskoj formi. Empirijski svijet misli znači naprotiv u bitnosti promijeniti njegove empirijske forme i preobraziti ga u nešto općenito. Mišljenje izvršava ujedno *negativno* djelolovanje na onu podlogu; zamijećena građa, ako se ona određuje općenitošću, *ne ostaje* u svom prvom empirijskom obliku. Unutrašnji *sadržaj* onoga što se zamijetilo, izdiže se udaljivanjem i *negacijom* ljuske (usp. §§ 13 i 23). Zato su metafizički dokazi o egzistenciji boga nedovoljna izlaganja i opisivanja uzdignuća duha od svijeta k bogu, jer ne izvršavaju ili, štaviše, jer ne ističu moment *negacije* koji je sadržan u tom uzdignuću, jer u samome tome što je svijet *slučajan* leži to da je on samo nešto što *pada,* nešto pojavno, po sebi i za sebe *ništavno.* Smisao je uzdignuća duha tj. da svijetu doduše pripada bitak, ali koji je samo privid, ne istinski bitak, ne apsolutna istina, da je ova naprotiv s onu stranu one pojave samo u bogu, da je samo bog istinski bitak. Budući da je to uzdignuće *prijelaz* i *posredovanje,* ono je također *ukidanje* tog prijelaza i posredovanja, jer ono čime bi bog mogao biti posredovan, svijet, proglašava se naprotiv onim ništavnim. Samo je *ništavilo bitka* svijeta veza uzdignuća, tako da ono što jest

[1] U 2. izdanju završava se rečenica ovdje. Pasus »kao … isto tako jest.« dodatak je 3. izdanju.

kao posredovano iščezava, pa se time u samom tom posredovanju ukida posredovanje. To je poglavito onaj samo *afirmativno* shvaćeni odnos, kao odnos između dva bitka, kojega se *Jacobi* drži, boreći se protiv dokazivanja razuma. On tom dokazivanju opravdano prigovara da se tako *uvjeti* (svijet) traže kao ono *neuvjetovano*, da se ono *beskonačno* (bog) tako predočuje kao *zasnovano* i *zavisno*. No, ono uzdignuće kakvo je u duhu samo korigira taj privid; njegov je cijeli sadržaj, štaviše, korekcija tog privida. Ipak tu istinsku prirodu bitnog mišljenja, da se u posredovanju ukine samo posredovanje, Jacobi nije spoznao, pa je stoga ispravan prigovor što ga čini samo umu koji reflektira neispravno smatrao prigovorom koji se tiče mišljenja uopće, a prema tome i umskog mišljenja.

Za objašnjenje o previđanju *negativnog* momenta može se npr. navesti prigovor koji se čini *spinozizmu da je on panteizam* i *ateizam*. *Apsolutna supstancija* Spinozina nije dakako još apsolutni duh; pa se s pravom zahtijeva da se bog mora odrediti kao apsolutni duh. No ako se Spinozino određenje predoči tako da on boga miješa s prividom, s konačnim svijetom, i da svijet čini bogom, pri tome se pretpostavlja da konačni svijet ima istinsku zazbiljnost, *afirmativan realitet*. S te se pretpostavke, dakako, jedinstvom boga i svijeta bog čini upravo konačnim i snižava na prostu konačnu, vanjsku raznolikost egzistencije. Bez obzira na to što Spinoza ne definira boga da je on jedinstvo boga i svijeta, nego da je jedinstvo *mišljenja* i rasežnosti (materijalnog svijeta), leži već u tom jedinstvu, sve ako se uzme na onaj prvi posve nezgodni način da se u Spinozinu sistemu svijet naprotiv određuje samo kao fenomen kojemu ne pripada zbiljski realitet, tako da taj sistem naprotiv valja smatrati kao *akozmizam*. Filozofija koja tvrdi da bog i da *samo bog jest*, u najmanju ruku ne bi se smjela prikazivati kao ateizam. Čak se i narodima koji majmuna, kravu, kamene ili brončane kipove itd. štuju kao boga još pripisuje religija. No u smislu predodžbe još se više protivi uvjerenju da se napusti njezina vlastita pretpostavka da taj njezin agregat konačnosti, koji se naziva *svijetom*, ima zbiljski realitet. Da se prihvati da *nema svijeta*, kako bi se ona mogla izraziti, to se lako smatra posve nemogućim ili bar mnogo manje mogućim, nego da bi kome moglo pasti na pamet da *nema boga*. Čovjek, a to mu upravo ne služi na

čast, vjeruje mnogo lakše da neki sistem poriče boga nego ga poriče svijet; čovjek nalazi mnogo shvatljivijim da se poriče bog nego da se poriče svijet.[1]

Druga se primjedba tiče kritike *vrijednosti sadržaja*, koju prije svega dobiva ono misaono uzdignuće. Taj sadržaj, ako se sastoji samo u određenjima *supstancije* svijeta, njegove *nužne bitnosti*, nekog *uzroka, koji svrsishodno uređuje i dirigira*, itd., nije dakako primjeren onome što se razumijeva ili što treba razumjeti pod *bogom*. No bez obzira na maniru da se pretpostavlja neka predodžba o bogu i da se prema takvoj pretpostavci prosuđuje rezultat, ona određenja imaju već veliku vrijednost i nužni su momenti u ideji boga. Da se tim putem dovede pred mišljenje vrijednost sadržaja u njezinu istinskom određenju, istinska ideja boga, za to se dakako polazna tačka ne smije uzeti od podređena sadržaja. *Prosto slučajno* stvari svijeta veoma su apstraktno određenje. Organske tvorevine i njihova svršna određenja pripadaju višem krugu, *životu*. Ipak, osim što se razmatranje žive prirode i drugog odnosa opstojećih stvari prema *svrhama* može onečistiti neznatnošću svrha, štaviše, čak djetinjastim navođenjima svrha i njihovih odnosa, sama živa priroda uistinu nije ono iz čega se može shvatiti istinsko *određenje* ideje boga. Bog je više nego živ, on je duh. Samo je *duhovna* priroda najdostojnija i najistinitija *polazna tačka* za mišljenje *apsolutnoga*, ukoliko mišljenje sebi hoće da uzme polaznu tačku, i to najbližu.

51

Drugi put sjedinjavanja kojim treba da se ostvari *ideal*, polazi od *apstraktuma mišljenja* k određivanju, za koje nam preostaje samo *bitak* — *ontologijski dokaz o egzistenciji boga*. Opreka koja se ovdje javlja jest opreka *mišljenja i bitka*, jer je na prvom putu *bitak* objema stranama zajednički, a opreka tiče se samo razlike pojedinačnoga i općenitoga. Što razum suprotstavlja ovom drugom putu, po sebi je isto što je upravo bilo navedeno, tj. kao što se u onome empirijskome ne nalazi

[1] Rečenica »Čovjek nalazi itd.« dodatak je 3. izdanju.

ono općenito, tako obratno u općenitome nije sadržano ono određeno, a ono određeno jest ovdje bitak. Ili se bitak ne može izvesti i izanalizirati iz pojma.

Primjedba

Nema sumnje da je Kantova kritika ontologijskog dokaza naišla na tako bezuvjetno povoljan prijem i prihvaćanje i zbog toga što je Kant za razjašnjenje kakva je razlika između mišljenja i bitka upotrijebio primjer o *stotinu talira*, koji su prema *pojmu jednako* stotinu bili oni mogući ili zbiljski; ali da to za moje imućstveno stanje sačinjava bitnu razliku. Ništa ne može biti tako očigledno kao to da ono što ja sebi mislim ili predočujem zato još nije *zbiljski* — misao da predočivanje, a ni pojam još nije dovoljan za bitak. Bez obzira na to što bi se s pravom moglo nazvati barbarstvom ako se nešto takvo kao stotinu talira nazove pojmom, ipak bi trebalo da prije svega oni koji protiv filozofske ideje uvijek i uvijek ponavljaju da *su mišljenje i bitak različiti* pretpostave da to ni filozofima nije nepoznato. Kakvo bi trivijalnije znanje uistinu moglo da bude? No onda bi se moralo pomisliti nije li to, kad je govor o *bogu*, predmet sasvim druge vrste nego stotinu talira ili *kakav* posebni pojam, predodžba ili kakvo mu drago ime imalo. Zapravo je sve što je konačno to i samo to da je *njegova egzistencija različita od njegova pojma*. No bog* izričito treba da bude ono što se samo »kao egzistentno može pomišljati«, gdje pojam sadržava u sebi bitak. To jedinstvo pojma i bitka jest ono što sačinjava pojam boga. To je dakako još formalno određenje boga, koje stoga uistinu sadržava samo prirodu samog *pojma*. Ali da taj pojam već u svojem posve apstraktnom smislu sadržava bitak, to je lako uvidjeti. Jer je pojam, kako se god inače odredio, bar *odnos* prema samome sebi, koji proizlazi ukidanjem posredovanja, dakle sam je *neposredan odnos;* bitak pak nije ništa drugo nego to. To bi, može se reći, moralo biti čudno, kad ono što je kod duha *najunutrašnjije,* pojam, ili također kad »ja« ili najzad konkretni totalitet, koji je bog, ne bi bio ni toliko bogat da u sebi sadržava takvo siromašno određenje kao što je *bitak*, štaviše, koje je najsiromašnije, najapstraktnije. Po sadržaju ni-

* Dodatak 2. izdanju: »posve apstraktno shvaćen«.

šta ne može za misao biti neznatnije od *bitka*. Neznatnije može biti samo još to što čovjek sebi prije svega predočuje kod bitka, naime neku *vanjsku osjetilnu* egzistenciju poput egzistencije papira što ga ovdje imam pred sobom; ali o osjetilnoj egzistenciji ograničene, prolazne stvari i onako nitko neće htjeti govoriti. — Uostalom otrcana primjedba kritike da su misao i bitak različiti čovjeka će u najgorem slučaju ometati, ali mu neće oduzeti tok njegova duha, kojim on od *misli* o bogu ide do izvjesnosti da on jest. Taj prijelaz, apsolutna nerazdruživost misli o bogu od njegova bitka također je ono što se u nazoru o *neposrednom znanju* ili vjeri opet uspostavilo u svom pravu, ali o tome kasnije.

52

Mišljenju ostaje prema tome na njegovu najvišem vrhuncu *određenost* nešto *vanjsko;* ono ostaje samo upravo *apstraktno mišljenje,* koje se ovdje uvijek zove *um*. Prema tome je um rezultat, daje samo *formalno jedinstvo* za pojednostavnjenje i sistematiziranje iskustva, on je *kanon,* nije *organom istine,* on ne može dati *doktrinu* beskonačnoga, nego samo *kritiku* spoznaje. Ta se kritika u svojoj posljednjoj analizi sastoji u *uvjeravanju* da je mišljenje u sebi samo *neodređeno jedinstvo* i *djelatnost* tog *neodređenog jedinstva.*

53

b) *Praktični* se *um* shvaća kao volja koja određuje samu sebe, i to na *opći* način, tj. kao *misaona* volja. Ona treba da daje imperativne, objektivne zakone slobode, tj. takve koji kažu što *treba da se čini*. Opravdanje da se ovdje mišljenje prihvati kao objektivno određivačka djelatnost (tj. zapravo kao *um*), stavlja se u to da se praktična sloboda može *dokazati s pomoću iskustva*, tj. da se može pokazati u pojavi samosvijesti. Tom iskustvu u svijesti rekurira sve što determinizam protiv toga isto tako iznosi iz iskustva, naročito skeptična (također i Humeova) indukcija o *beskonačnoj različitosti* onoga što među ljudima vrijedi kao pravo i dužnost, tj. o beskonačnoj različitosti zakona slobode koji objektivno treba da opstoje.

54

Za ono što praktično mišljenje sebi čini zakonom, za kriterij njegova *određivanja* u sebi samome, opstoji samo isti *apstraktni identitet* razuma da ne bude protivurječja u određivanju; *praktični* um time ne izlazi iz formalizma koji za *teorijski* um treba da bude ono posljednje.

No, taj praktični um ne postavlja opće određenje, *dobro*, samo *u sebe*, nego je zapravo tek *praktičan* u zahtjevu da ono dobro treba da ima svjetovnu egzistenciju, vanjski objektivitet, tj. da misao ne bude naprosto *subjektivna*, nego objektivna uopće. O ovom postulatu praktičkog uma kasnije.

55

c) Refleksivnoj *rasudnoj moći* pripisuje se princip *intuitivnog razuma*, tj. u kojemu se *ono posebno* što je za *ono općenito* (apstraktni identitet) *slučajno*, pa se iz njega ne može izvesti, određuje samim tim općenitim — što se saznaje u produktima *umjetnosti* i *organske* prirode.

P r i m j e d b a

Kritiku rasudne snage odlikuje to što je Kant u njoj izrazio predodžbu, štaviše, misao *ideje*. Predodžba *intuitivnog razuma, unutrašnje svršnosti* itd. jest *ono općenito*, ali koje se ujedno pomišlja kao samo po sebi *konkretno*. Stoga se samo u tim predodžbama Kantova filozofija pokazuje kao *spekulativna*. Mnogi, poglavito Schiller, našli su u toj ideji *umjetnički lijepoga, konkretnog* jedinstva misli i osjetilne predodžbe, izlaz iz *apstrakcija* rastavljačkog razuma; drugi u zoru i svijesti o *životu* uopće, bilo prirodnog bilo intelektualnog života. Umjetnički produkt kao i živi individualitet ograničeni su doduše po svom sadržaju; ali u postuliranoj harmoniji prirode ili nužnosti i svrhe slobode Kant postavlja i po sadržaju opsežnu ideju u krajnju svrhu svijeta, koja se pomišlja kao realizirana. No lijenost *misli*, kako se to može nazvati, ima u toj najvišoj ideji u onome »*treba*« odviše lak izlaz da se protiv zbiljskog realiziranja krajnje svrhe čvrsto drži razdvojenosti pojma i realiteta. Naprotiv *nazočnost* živih organizacija i umjetnički lijepoga pokazuje već i za *osjetilo i zor zazbiljnost*

ideala. Stoga bi Kantove refleksije o tim predmetima bile osobito podesne da se svijest uvede u shvaćanje i mišljenje *konkretne* ideje.

56

Ovdje je postavljena misao o drukčijem odnosu razumske *općenitosti* prema *posebnosti* zora nego što je odnos, koji je osnovom nauci o teorijskom i praktičnom umu. No s time se ne povezuje uvid da je onaj odnos *istinit*, štaviše, sama *istina*. Naprotiv, to se jedinstvo prima samo onako kako u konačnim pojavama dolazi do egzistencije, pa se pokazuje u iskustvu. Takvo iskustvo daje prije svega u *subjektu* dijelom *genijalnost*, moć da se produciraju estetičke ideje, tj. predodžbe slobodne *uobrazilje*, koje služe nekoj ideji[1] i koje navode na *razmišljanje* a da takav sadržaj nije izražen u *pojmu*[2] ili da bi se dao izraziti u njemu; dijelom pak *sud ukusa*, osjećaj *slaganja zorova* ili predodžbi u njihovoj slobodi s *razumom* u njegovoj zakonitosti.

57

Nadalje se princip refleksivne rasudne snage za *žive prirodne produkte* određuje kao *svrha*, kao djelatni *pojam*, kao ona u sebi određena i određivačka općenitost. Ujedno se odstranjuje predodžba *vanjske ili konačne svršnosti* u kojoj su svrha za sredstvo i materijal u kojemu se realizira samo vanjska forma. Naprotiv u onome što je *živo* svrha je u materiji imanentno određenje i djelatnost, a svi su članovi međusobno sredstvo kao i svrha.

58

Premda je u takvoj ideji ukinut razumski odnos svrhe i sredstva, subjektiviteta i objektiviteta, ipak se u protivurječju s time svrha opet proglašava uzrokom koji egzistira i koji je djelatan *samo kao predodžba*, tj. kao nešto *subjektivno*. Prema tome se i određenje svrhe proglašava principom prosuđivanja koji pripada samo našemu razumu.

---

[1] Dodatak 2. izdanju: mjesto logičkog prikaza.
[2] Dodatak 2. izdanju: (tj. *apstraktnog* misaonog određenja).

Primjedba

Pošto je jednom rezultat kritičke filozofije da um može spoznati samo *pojave*, imao bi se bar za živu prirodu izbor između dva *jednako subjektivna* načina mišljenja, a prema Kantovu prikazu čak neka obaveza da prirodne predmete ne spoznajemo samo prema kategorijama kvaliteta, uzroka i učinka, složenosti, sastavnih dijelova itd. Princip *unutrašnje svršnosti*, čvrsto pridržavan i razvijan u znanstvenoj primjeni, doveo bi bio do posve drugog, višeg načina njezina razmatranja.

59

Ideja bi prema principu u cijeloj svojoj neograničenosti bila da se od uma određena općenitost — apsolutna krajnja svrha, *dobro*, ostvaruje u svijetu, i to s pomoću nečega trećega, s pomoću moći koja postavlja i realizira samu tu krajnju svrhu — s pomoću *boga*, pa su prema tome u njemu, apsolutnoj istini, razriješene one opreke općenitosti i pojedinosti, subjektiviteta i objektiviteta te proglašeni nesamostalnima i neistinitima.

60

Samo ono *dobro* — u koje se stavlja krajnja svrha svijeta, unaprijed je određeno kao *naše* dobro, kao moralni zakon *našeg* praktičnog uma, tako da jedinstvo ne ide dalje od slaganja stanja svijeta i zbivanja svijeta s našim moralitetom.[1] Osim toga je čak s tim ograničenjem *krajnja svrha*, ono *dobro*, apstraktum bez određenja, kao i ono što treba da bude *dužnost*. Pobliže se protiv te harmonije opet potiče i tvrdi opreka,

---

[1] Po vlastitim riječima Kantove Kritike rasudne snage, str. 427. krajnja je svrha samo pojam našeg praktičnog uma, pa se ne može izvesti *ni iz kakvih podataka iskustva* za teorijsko prosuđivanje prirode, niti dovesti u odnos s njenom spoznajom. Nikakva druga upotreba tog pojma nije moguća nego samo za praktični um prema moralnim zakonima, a *krajnja je svrha stvaranja* ona kakvoća svijeta koja se podudara s onim što jedino možemo određeno navesti prema zakonima, naime prema krajnjoj svrsi *našeg čistog praktičnog uma*, i to ukoliko treba da bude praktičan.

koja je u njezinu sadržaju postavljena kao *neistinita*, tako da se harmonija određuje kao nešto *subjektivno* — kao nešto takvo što bi samo *trebalo* da bude, tj. što ujedno *nema realiteta;* — kao nešto u što se *vjeruje* i čemu pripada samo subjektivna izvjesnost, a ne istina, tj. ne objektivitet koji odgovara ideji. Ako se čini da se ta opreka prekriva time što se realiziranje ideje premješta u *vrijeme*, u budućnost, gdje ideja također opstoji, takav je osjetilni uvjet kao vrijeme naprotiv suprotnost razrješenju protivurječja, a odgovarajuća razumska predodžba, *beskonačni progres*, neposredno nije ništa drugo nego samo protivurječje koje perenira.

Primjedba

Može se učiniti još jedna opća primjedba o rezultatu koji je proizišao iz kritike filozofije za prirodu *spoznavanja* i podigao se do jedne od predrasuda, tj. općih pretpostavki vremena.

U svakom dualističkom sistemu, ali naročito u Kantovu, dade se osnovni nedostatak spoznati u inkonsekvenciji da se *sjedini* ono što se čas prije proglasilo samostalnim, dakle nesjedinjivim. Kao što se ono sjedinjeno malo prije proglasilo onim istinitim, tako se, naprotiv, odmah zatim proglašava istinitim da *oba momenta* kojima se u sjedinjenju kao njihovoj istini odreklo opstojanje za sebe imaju istine i zazbiljnosti samo onakvi kakvi su rastavljeni. Takvom filozofiranju nedostaje jednostavna svijest da se tim prelaženjem ovamo i onamo čak svako od tih određenja proglašava nedovoljnim, a nedostatak sastoji se u jednostavnoj nemoći da se sastave dvije misli (prema formi opstoje samo *dvije*). Zato je najveća inkonsekvencija da se s jedne strane priznaje kako razum spoznaje samo pojave, a s druge strane tvrdi da to spoznavanje *nešto apsolutno*, govoreći: spoznavanje *ne može* dalje, te je *prirodno* apsolutna granica ljudskog znanja. Prirodne su stvari ograničene, a prirodne stvari samo su utoliko ukoliko *ništa* ne *znadu* o svojoj općoj *granici*, ukoliko je njihova određenost samo granica *za nas*, ne za njih. Mi nešto znamo, štaviše osjećamo kao *granicu* samo utoliko ukoliko smo ujedno već *prešli* preko toga. Žive su stvari po boli u nekome preimućstvu ispred neživih; samo za one prve postaje *pojedino* određenje osjećajem *negativnoga*, jer kao žive stvari imaju one u sebi *općenitost* života koja *prelazi* ono pojedinačno, održavajući sebe još

i u onome negativnome sebe samih i osjećajući to *protivurječje* kao takvo, koje egzistira u njima. To je protivurječje u njima samo utoliko ukoliko je oboje u tom jednom subjektu, općenitost njegova životnog osjećaja i pojedinačnost, koja je nasuprot njemu negativna. Granica, nedostatak spoznavanja isto je tako samo *poredbom* s *opstojećom* idejom općega, neke cjeline i potpunosti određen *kao* granica, nedostatak. Stoga je to samo nesvjesnost kad se ne uviđa da upravo oznaka nečega kao konačnoga ili ograničenoga, da znanja o granici može da bude samo utoliko ukoliko je ono neograničeno s *ove strane* svijesti.

Onom rezultatu o spoznavanju može se dodati još *primjedba* da Kantova filozofija nije mogla imati utjecaja na obrađivanje znanosti. *Ona ostavlja kategorije i metodu običnog spoznavanja posve netaknute.* Ako se u znanstvenim spisima onog vremena katkada uzimao zalet s načelima Kantove filozofije, onda se u toku same rasprave pokazuje da su ona načela bila samo suvišan ukras i da bi nastupio isti empirijski sadržaj da je ono nekoliko prvih listova izostavljeno.[1]

S obzirom na pobliže poređivanje Kantove filozofije s *empirizmom koji metafizicira*, *prostodušni* se empirizam doduše drži osjetilne zamjedbe, ali dopušta također duhovnu zbilju, neki nadosjetilni svijet, kakav god bio njegov sadržaj, bilo da potječe iz misli, iz fantazije, itd. Prema *formi* taj sadržaj, kao i drugi sadržaj empirijskog znanja, ima ovjerovljenje u autoritetu vanjske zamjedbe, u duhovnom autoritetu. No *empirizam*, koji *reflektira* i koji *konsekvenciju* čini sebi principom bori se protiv takvog dualizma posljednjeg, najvišeg sadržaja koji bi se razvijao u njemu. *Materijalizam*, *naturalizam*, *konsekventni* je sistem empirizma. Kantova filozofija suprotstavlja tom empirizmu upravo princip mišljenja i slobode, pa se priključuje onom prvom empirizmu a da ni najmanje ne izlazi iz njegova općeg principa. Jedna strana njezina dualizma ostaje svijet zamjedbe i razuma koji reflektira

---

[1] Čak u »Handbuch *der Metrik*« od *Hermanna* (Priručnik metrike) u početku su paragrafi Kantove filozofije; štaviše, u 8. se izvodi da zakon ritma mora biti 1) *objektivan*, 2) *formalan*, 3) *a priori određen zakon*. Neka se sada s tim zahtjevima i s principima kauzaliteta i uzajmičnog djelovanja, koji dalje slijede, poredi rasprava o samim metrima, na koje oni formalni principi nemaju ni najmanje utjecaja.

o njemu. Ovaj se svijet doduše prikazuje kao svijet *pojava*. No to je prost naslov, samo formalno određenje, jer izvor, sadržaj i način razmatranja ostaju posve isti. Druga je strana naprotiv samostalnost mišljenja koje sebe shvaća, princip slobode, koji joj je zajednički s pređašnjom, običnom metafizikom, ali je lišen svakog sadržaja, a ona mu ne može opet pribaviti novi. Mišljenju, ovdje nazvanom umom, kao lišenom svakog određenja oduzima se svaki *autoritet*. Glavni učinak što ga je imala Kantova filozofija bio je da je probudila svijest o toj apsolutnoj unutrašnjosti, koja se ipak, premda se zbog svoje apstrakcije iz sebe ne može ni u što razviti, pa ne može proizvesti nikakva određenja, ni spoznaje ni moralne zakone, apsolutno opire tome da pruža i da u njoj vrijedi nešto što ima karakter neke *spoljašnosti*. Princip *nezavisnosti uma*, njegove apsolutne samostalnosti u sebi, valja odsada smatrati općim principom filozofije, jednom od predrasuda sadašnjeg vremena.

SADRŽAJ

Vladimir Filipović

KLASIČNI NJEMAČKI IDEALIZAM

*

Izdavač *Nakladni zavod Matice hrvatske*
Zagreb, Matičina 2
Za izdavača *Tomislav Previšić*
Nacrt za korice *Alfred Pal*
Korektura *Nada Anić*